Pr. Emanoil Băbuş

Bizanţ şi islam în Evul Mediu

editura Σοφία

Bucureşti, 2003

Redactor: Bogdan Dedu

© Editura Sophia, 2003

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BĂBUŞ, EMANOIL
Bizanţ şi Islam în Evul Mediu / pr. Emanoil Băbuş. - Bucureşti: Editura Sophia, 2003
Bibliogr.
ISBN 973-8207-87-8

94(495.02)''04/14''
94(=411.21)''04/14''

Introducere

La începutul secolului al VIII-lea, Imperiul bizantin domina lumea sub toate aspectele ei. De aceea este foarte importantă cunoaşterea raporturilor lui cu restul lumii, Bizanțul influențând cultural, politic şi social timp de aproape un mileniu un spațiu geopolitic ce nu poate fi neglijat. Bizanțul a reprezentat o lume nouă, „ultima formă a sintezei orientale, menținută de puternica armată a romanilor şi de sensul nemuritor al civilizației greceşti”[1]. Adversarii bizantinilor au fost numeroşi. Atraşi de bogățiile însemnate, de strălucirea cetății lui Constantin cel Mare, de poziția geografică a acesteia şi de avantajele economice ce decurgeau de aici, „barbarii” au atacat de multe ori Constantinopolul. Aceştia nu se lăsau asimilați prin cultură, romanizați prin idei politice sau orientalizați prin post şi obiceiuri. Ei au format în vremea lui Iustinian un singur grup politic, căruia i-a fost opusă „Respublica” romană. Dintre toți adversarii, musulmanii au fost printre cei mai de temut, lucru sesizat destul de târziu de bizantini.

Tema propusă în prezenta lucrare, ni s-a părut deosebit de interesantă, exprimându-ne totodată speranța că o vom putea dezvolta într-o lucrare ulterioară. Din bibliografia parcursă până acum am constatat nevoia

[1] Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, ed. Enciclopedică română, 1974, pp. 56-57.

extinderii cercetării într-un domeniu care în zilele noastre este tot mai delicat de abordat. Dificultatea intervine îndeosebi din cauza pozițiilor extremiste ale islamului, precum şi din contrastele interne ale celor două lumi: contrastul dintre Imperiul bizantin şi Imperiul persan sau lumea musulmană. Diferențe însemnate au existat între malurile Dunării şi între frontierele orientale ale Asiei Mici pentru Bizanţ, între Spania şi Asia Centrală pentru lumea musulmană, precum şi între Mesopotamia bizantină şi Mesopotamia arabă. Pe plan politic, Imperiul bizantin a cunoscut o indiscutabilă unitate, în timp ce lumea musulmană s-a confruntat cu o serie de particularisme regionale, care au accentuat divizările de ordin religios. Diversităților interne ale Orientului Apropiat li se adaugă cele din țările învecinate: ele au influențat în mod direct acest spațiu geopolitic al Evului Mediu, prin schimburile religioase şi comerciale. Principala eroare care trebuie evitată este însă generalizarea, care poate fi exclusă prin efortul de a sesiza această surprinzătoare diversitate.

Spre deosebire de creştinii din Occident, cei de la Bizanţ cunoşteau multe lucruri despre islam. Aceasta a reprezentat în Evul Mediu o şansă, evitând persecuțiile majore, precum şi expulzările de-o parte şi de alta unei frontiere deschisă osmozelor, dar în care cele două părți nu şi-au dorit cu adevărat unitatea. În plus, după cruciada a IV-a între Bizanţ şi lumea islamică a existat un amestec de complicitate şi adeversitate, care poate lămuri o parte a situației existente în Palestina, Bosnia sau Kosovo.

CAPITOLUL 1

Raporturile dintre Bizanț și Islam în secolele VII-XV

1.1 Introducere

În anul 632 când moare profetul Mahomed, Orientul Apropiat mediteranean era dominat de două Imperii rivale: Imperiul bizantin, moştenitor al Imperiului Roman de Răsărit şi Marele regat persan al sasanizilor. După o dispută teribilă, care a culminat în secolul al VII-lea cu ocuparea Egiptului, a Siriei şi a Palestinei de către perşi, Bizanțul, sub conducerea lui Heraclius (610-641), părea să câştige definitiv confruntarea: sasanizii sunt respinşi în spațiul lor tradițional, Mesopotamia şi Iran, fără acces la Mare, în timp ce bizantinii dețineau tot litoralul mediteranean, din Spania şi până în Egipt, din Palestina şi până în Italia. Din acest moment puterea Bizanțului părea imposibil de contestat, cu atât mai mult cu cât Persia va intra într-o perioadă de lupte intestine, care o vor împiedica să privească dincolo de frontiere. În mod simbolic, în anul 629 când Heraclius readuce Sfânta Cruce la Ierusalim, după ce 15 ani mai înainte perşii au luat-o în capitala lor Ctesifon, marchează un dublu program: acela al Romei tradiționale şi cel al Imperiului romano-creştin născut în secolul al IV-lea, care tindea către dominația întregii lumi

de către deținătorii adevărului. Spre deosebire de vechea Romă, Bizanțul învinsese defintiv singurul rival, iar în plus recuperase Sfânta Cruce, cea care determinase victoria lui Constantin, primul împărat creştin.

Cu toate acestea, victoria din 629 rămâne mai degrabă aparentă decât reală. Chiar dacă Imperiul Roman de Răsărit reprezenta o forță militară, el era unit prin cultura romano-elenistică, avea reguli juridice moştenite din dreptul roman, iar unitatea religioasă era asigurată de creştinism; acestă forță cunoştea şi unele slăbiciuni. Din punct de vedere militar, nenumăratele războaie cu perşii epuizaseră armata bizantină, iar unele provincii precum Siria şi Egiptul erau menținute de garnizoane mult prea dispersate şi fără sprijin financiar corespunzător. În privința administrației, încă din secolul al V-lea se înregistrează o transformare prea lentă, fără o eliminare rapidă a ramificațiilor complexe ale unui funcționariat foarte ierarhizat. Unitatea pe plan cultural era asigurată de o aşa-numită elită constantinopolitană ce vorbea şi scria în greacă, de o sinteză între valorile elenistice şi cele romane, păgâne şi creştine, care impunea o imagine omniprezentă a Romei. În realitate, majoritatea locuitorilor Imperiului nu vorbeau greacă, fiind departe de a se simți purtători ai acestei noi expresii: latina domina Occidentul hispanic şi italian, împărțind cu Africa limbile berberă, coptă în Egipt, siriacă în Siria şi Palestina, adevărate limbi naționale. Această diviziune lingvistică nu ar fi fost atât de gravă, dacă nu ar fi fost susținută de contradicții mult mai acute de ordin economic, social sau religios.

Din punct de vedere social, Imperiul bizantin era un spațiu dominat de o aristocrație avidă şi lucrat de țărani cu drepturi diminuate, în timp ce în oraşe se confruntau

bogăția şi mizeria cruntă, fără a se putea vorbi în mod real de existența unei clase mijlocii. Departe de a mulțumi clasele populare ale societăți, Bizanțul a rămas ancadramentul natural al popoarelor, mai ales al celor din provinciile marginale care nu erau greceşti, cum ar fi cazul cu Armenia, Siria, Palestina şi Egiptul. De aceea, o astfel de situație poate explica foarte uşor mulțimea greşelilor comise în momentul declanşării cuceririlor arabe, puse de prea multe ori pe seama „maselor populare".

În afara diviziunilor sociale întâlnim divergențele religioase: din secolul al V-lea cele mai grave erezii s-au dezvoltat în partea orientală a Imperiului. Cele mai importante, nestorianismul şi monofizismul, vor prolifera, prima în Mesopotamia, iar a doua în Siria, Palestina şi Egipt, unde vor deveni rapid majoritare, nobil şi om de rând văzând în aceste învățături un mijloc de a-şi exprima revendicările socio-economice şi personalitatea națională. În fața unor probleme religioase şi naționale deosebit de complexe ca cele enumerate aici pe scurt, Imperiul nu a avut întotdeauna o politică coerentă: împăraților ortodocşi le vor succeda suverani cu simpatii monofizite. De aceea, toate tentativele de compromis, aşa cum a fost cazul cu Ecthesisul lui Heraclius din 638, se vor dovedi inutile.

În aceste condiții, sub conducerea primilor suverani arabi, califii supranumiți şi ortodocşi (raşhidun), Abu Bakar, Umar, Utman şi Ali, Siria, Palestina şi Egiptul, minate de diviziunile pe care le-am pomenit, vor trece fără rezistență în mâinile noilor cuceritori, în timp ce vechiul Imperiu persan se va prăbuşi. În 661, generalul Muawija preia puterea şi întemeiază o adevărată dinastie, aceea a umayazilor, care va reuşi să supună Nordul Africii şi

Spania, lansându-se pe Mare, cucerind Cipru şi ajungând până la asedierea în două rânduri a Constantinopolului. Până în 718, Imperiul bizantin a beneficiat de o superioritate evidentă pe Mare, dar din acest moment se va mulțumi cu o politică maritimă defensivă, invaziile slave şi bulgare din Balcani necesitând o atenție sporită pe plan terestru. Lucrurile se vor schimba odată cu dinastia Isauriană, care, adoptând ceea ce o falsă tradiție a văzut în iconoclasm o formă de monifizism, îşi va asigura sprijinul unei părți din populația capitalei şi din Asia Mică, fără de care apărarea Imperiului ar fi fost imposibilă. Pe viitor, războaiele arabe, nu vor periclita prea mult soarta Bizanțului. Mai degrabă Imperiul musulman îşi va pierde unitatea: în 750 dinastia umayazilor a fost înlocuită de cea a abasyzilor, un amestec intim de arabi şi populații islamizate (mawalî)[2], cu un anume tip de particularisme naționale. Spania se va îndepărta de califatul oriental, iar mai târziu şi Iranul, şi Egiptul. Lumea musulmană, care atinge în această perioadă apogeul, este capabilă de ofensivă, concretizată în secolul al IX-lea de cucerirea Cretei şi a Siciliei, dar esențialul acțiunii sale împotriva creştinilor se va rezuma la războaie de uzură şi la piraterii. Profitând de această stare, Bizanțul va trece la reorganizarea sa pe plan administrativ şi la rezolvarea problemelor sociale şi religioase. În 864 când puterea este preluată de dinastia macedoneană prin Vasile I, vechiul Imperiu Oriental cunoaşte din nou faza cuceririlor, numită epopeea bizantină: între 867 şi 1025, de la Vasile I la Vasile II, Bizanțul va recuceri Insulele Cipru, Creta, Sicilia, o parte a Mesopotamiei, Nordul Siriei, Sudul Italiei şi Armenia. Tot acum, Imperiul musulman va cunoaşte un nou califat,

[2] M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, p. 157.

rival cu cel de la Bagdad, acela al fatimizilor, care se întindea din Tunisia până în Siria.

În a doua jumătate a secolului al XI-lea situația din Orientul Apropiat era diferită de cea din secolul al VII-lea: un Imperiu creştin foarte puternic reuşea să elimine puterea musulmană, slăbită de numeroasele diviziuni. Este momentul în care intervin două fapte legate una de cealaltă: ofensiva turcă şi cruciadele. Invadarea Orientului Apropiat musulman, precum şi a unei părți din Anatolia de către turcii seldjiucizi[3], un popor non-arab, dar bine integrat în comunitatea musulmană sunită, se va extinde foarte curând şi peste frontierele orientale ale Bizanțului. În 1071, Bizanțul va pierde 2/3 din teritoriile sale din Asia Mică, fiind cucerite de seldjiucizi, care vor forma sultanatul de Rum (al romanilor). În 1095 papa Urban II predica prima cruciadă, dornic să recucerească în numele creştinătății locurile luate de musulmani. Totul se schimbă acum, cruciadele intervenind într-un moment în care Imperiul de la Constantinopol înțelesese că a distruge adversarul musulman era un obiectiv greu de realizat, inițiativa latină punând totuşi în contradicție raporturile coexistențiale dintre Bizanț şi lumea musulmană[4]. Apare însă pericolul turcesc iar Alexios I Comnenul (1081-1118) crede în posibilitatea recuperării terenului pierdut în Anatolia. Reamintim aici faptul că pentru moştenitorul unei tradiții teocratice, care făcea din suveranul bizantin locțiitorul lui Dumnezeu pe pământ, singurul de-

[3] Cuceresc Irakul abassyzilor, Bagdadul fiind luat în 1055.

[4] Despre Bizanț şi cruciade pot fi consultați: Paul Lemerle, „Byzance et la croisade", *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Florența-Roma, 1955, t. III, pp. 594-620; Michel Balard, *Les croisades*, Paris, 1988, pp. 72-76.

ţinător al adevărului dintre toţi creştinii, era greu de admis în secolul XI-XII că teritorii ale imperiului puteau trece în mâinile unei mase informe venite din Apus. Mai mult, chiar bizantinii îi priveau ca pe nişte barbari cărora creştinismul nu reuşise să le schimbe moravurile brutale şi nici incultura. La acestea se adăugau şi reproşurile de ordin religios, care au culminat cu regretabilul eveniment din 1054. La rândul lor, normanzii, în acelaşi an în care turcii invadaseră Anatolia, smulseseră de la bizantini ultimele posesiuni italiene. Toate acestea nu făceau decât să creeze Constantinopolului o imagine ostilă faţă de cruciadă după 1098, când, în loc să lupte împotriva turcilor, latinii au fost preocupaţi mai degrabă de crearea propriilor principate la Constantinopol. Cu toate acestea, Alexios I va avea încredere în aşa-zişii „buni latini": Veneţia îl ajutase în lupta împotriva normanzilor, gest răsplătit prin scutirea de taxe vamale la ieşirea şi intrarea în Imperiu.

Pe termen mediu efectul va fi însă amar: în secolul următor comerţul latin nu va fi mai puţin dăunător decât cruciaţii. Veneţiei i se vor alătura Pisa şi Genova, antrenând ruina burgheziei bizantine prin exporturi abuzive, care vor afecta aprovizionarea populaţiei cu produse autohtone. În acest timp cruciadele se vor succede una după alta, vor fi nenumărate reproşuri bine ancorate în mentalitatea oamenilor, latinii fiind însă prezentaţi drept aliaţi ai Imperiului, ajungând până în sferele înalte ale puterii. Astfel, Manuel I Comnenul (1143-1180) care confiscase în 1171 bunurile veneţiene, lasă regenţa fiului celei de-a doua soţii Maria de Antiohia, o normandă înconjurată la curte de numeroşi latini. Ea va fi şi cauza masacrului latinilor de la Constantinopol din anul 1182, urmat de răs-

punsul similar al normanzilor sicilieni din 1185 împotriva Tesalonicului. Nu trebuie uitat nici anul 1190, când, în timpul desfăşurării cruciadei a III-a, Frederic Barbarosa a fost pe punctul de a ataca Constantinopolul. Intenția sa se va materializa în 1204, când cruciada a IV-a deviază de la scopul ei, acela de a recuceri Egiptul, pentru interese politice şi economice. Odată cu ocuparea Constantinopolului se pun bazele unui Imperiu latin pe teritoriul Bizanțului, a cărui recucerire se va face ulterior din două puncte de rezistență greceşti: Epirul şi Imperiul de la Niceea, în 1261. Toate acestea au adus Bizațul în situația de a avea acum de luptat împotriva a doi adversari: turcii şi latinii.

Prezentarea pe scurt a relațiilor latino-bizantine din secolele XI-XIII ni s-a părut necesară pentru a înțelege mai bine în ce sens vor evolua în această perioadă raporturile Imperiului de la Constantinopol cu adversarii tradiționali, musulmanii. Aici trebuie precizat că lucrurile se condiționează unele pe altele: fără a mărturisi cel puțin până în secolul al XV-lea, Bizanțul, acest al treilea partener în istoria cruciadelor, va înțelege în chip progresiv că pericolul cel mai presant venea din Apus. Acest pericol era triplu: *politic,* pentru că se manifestase prin mai multe agresiuni militare, care culminaseră cu cele petrecute în 1204; *economic,* deoarece prezența latină făcuse din cel mai puternic Imperiu mediteranean un fel Chină, din care „diavolii străini" rețineau toate resursele; şi, în sfârşit, *religios* şi *cultural*, pentru că în ciuda barbariei manifestate în cursul asaltului din 1204 asupra unuia dintre cele mai importante oraşe creştine de către alți „frați" creştini, subzista un sentiment încă puternic, atât în Orient cât şi în Occident, de apartenență la o „comunitate de creştini"

(comunitas christianorum) care avea un adversar comun: lumea musulmană. Din secolul al XI-lea şi până în secolul al XV-lea, Bizanţul şi Roma vor căuta fără întrerupere să reconstituie această comunitate, chiar dacă jocul era din ce în ce mai puţin egalitar, Occidentul fiind tot mai puternic faţă de un Imperiu bizantin slăbit. În acest joc musulmanii vor avea un rol involuntar dar esenţial.

După stabilirea frontierelor islamo-bizantine de către Alexios I în secolele al XI-lea şi al XII-lea şi după slăbirea prin tot felul de lupte interne a sultanatului de Rum, latinii utilizează din ce în ce mai mult argumentul ajutorului pe care l-ar putea acorda Bizanţului în combaterea musulmanilor. Motivaţiile invocate nu vor avea succesul scontat, deoarece Bizanţul obţinuse în vremea lui Ioan al II-lea (1118-1143) mai multe victorii, transformându-se acum într-un posibil arbitru între diverşii protagonişti ai luptei pentru putere din cadrul sultanatului de Rum. Din acest moment latinii îi vor bănui pe bizantini a fi complici cu musulmanii, argument întrebuinţat deja de normandul Bohemond la începutul secolului al XII-lea. De asemenea, Frederic Barbarosa constatase în cursul cruciadei a III-a că bizantinii se aliaseră cu ayyubizii[5].

Pe fondul acestor suspiciuini, latinii vor sesiza faptul că, din cauza lor, bizantinii au abandonat progresiv imaginea unei lumi în care singurele frontiere erau cele în care se confruntau creştinii cu musulmanii. Obsesia „latinului rău intenţionat" atinge paroxismul în secolul al XII-lea, când se confirmă ideea că bizantinii se puteau înţelege mai bine cu musulmanii care aveau calităţi umane uneori superioare creştinilor. În plus, timpul învăţase

[5] Fondată de Saladin, dinastia ayyubizilor va domina Siria şi Egiptul între 1174 şi 1260.

elita civilă şi religioasă de la Bizanț că Imperiul lor şi cel Islamic aveau o serie de interese comune de natură istorică, politică şi chiar culturală. Această interpretare simplistă şi veche de mai bine de un secol fusese confirmată de războaiele sfinte occidentale, care se dovediseră a fi numai nişte expediții militare ce vizau atât creştinii ortodocşi cât şi pe vecinii lor musulmani. Mai mult, tratamentul aplicat ortodocşilor de către occidentali fusese mult mai brutal decât cel al musulmanilor. Cu toate acestea, ataşamentul față de vechea „comunitas christianorum" făcea pe mulți, la sfârşitul secolului al XIV-lea, să se abțină de la afirmația că ar prefera dominația musulmană celei latine. Se discuta tot mai mult despre o eventuală unire a Bisericilor, musulmanii fiind în acest context un pericol de moarte. La rândul lor, occidentalii nu înțelegeau, la sfârşitul secolului al XIII-lea, de ce suveranii bizantini nu vedeau în musulmani o amenințare majoră. Mihail al VIII-lea realizase o triplă alianță plină de ambiții: mai întâi cu sultanatul de Rum, frânat de Laskarizi şi neutralizat ulterior de invazia mongolă, cu mamelucii din Egipt şi cu mongolii islamizați ai hanatului Hoardei de Aur, deveniți stăpâni pe coastele Mării Negre. Alianța urmărea să opună un front comun ofensivei occidentale, vârful ei de lance fiind regele francez al Neapolului Carol de Anjou, dornic să recupereze cât mai rapid Imperiul Oriental din care latinii fuseseră eliminați. Pentru dezamorsarea acestor planuri şi nu din teamă față de musulmani, Mihail al VIII-lea consimte în 1274 la Lyon, la recunoaşterea autorității papale şi a dogmei romane, fapt care va declanşa la Bizanț în mod firesc revolta antiunionistă majoritară.

Ajutorul latin redevine actual în secolul al XIII-lea, când turcii din Anatolia, scăpați de vechiul cadru al sultanatului de Rum şi mai ales de tutela mongolă, pornesc din nou la cucerirea Imperiului creştin. Ei vor avea în frunte un număr mare de emirate, cel mai modest fiind în aparență cel al lui Osman, implantat însă în Bitinia, deci la limita teritoriului bizantin. Împotriva acestei noi invazii, împăratul Andronic II nu găseşte în Occident decât mercenari (almugavarii) folosiți până atunci de regii de Aragon în Sicilia, dar care rămaşi fără serviciu se pun acum în slujba bazileului. Aceştia îi vor respinge temporar pe turci, dar pentru că nu au fost plătiți la timp se vor revolta şi vor devasta Tracia, Macedonia, Tesalia, ajungând să cucerească chiar Atena şi să creeze un ducat catalan care va dura până în 1388. Bizanțul se găsea astfel încă o dată singur în fața sultanilor Osman (+1324) şi Orkhan care, înainte de 1350, eliminaseră prezența bizantină din provinciile Asiei: Bursa cade în 1326, Niceea în 1331, iar Nicomidia în 1377, în ciuda unei ultime tentative de contraofensivă a lui Andronic III în 1329.

Acest dezastru nu va schimba atitudinea Bizanțului față de musulmani. În ciuda luptelor din Asia Mică, ei vor continua să recruteze mercenari din rândul turcilor, care vor cunoaşte astfel provinciile europene încă de la începutul secolului al XIV-lea. Intervenția occidentală se va justifica prin evenimentele care vor avea loc în prima jumătate a secolului al XIV-lea: cuceririle sârbilor conduşi de Ştefan Duşan (1331-1355), care împing Imperiul slav până la Corint şi Marea Adriatică, şi războaie civile din Bizanț din anii 1322-1328 şi 1341-1354. Situația era agravată şi de dezestrul suferit de ortodocşi la râul Marița în 1371 şi Kosovo în 1389. Era clar că pentru a înfrânge

ofensiva otomană era nevoie de o mobilizare generală a tuturor creştinilor. Din păcate, ajutorul occidental era condiționat de acceptarea de către ortodocşi a primatului Romei şi a integralității dogmei romane. Acest şantaj venea oarecum în contratimp deoarece în secolele XIII şi XIV, din punct de vedere cultural, asistăm la o întoarcere la izvoarele elenistice şi creştine cărora Ortodoxia le datora identitatea: şantajului roman, Bizanțul îi putea opune extraordinarul patrimoniu intelectual, dar mai ales mistica deşertului, isihasmul. Ioan al VI-lea Cantacuzino, care oficializează isihasmul în 1351, credea chiar că oraşul Constantinopol mai putea fi salvat cu ajutorul turcilor, prin intermediul prietenului său emirul de Aydin, Umur[6]. Cu toate acestea, evenimentele iau o turnură violentă, mai ales în vremea lui Baiazid I (1389-1402) care asediază Constantinopolul timp de doi ani (1397-1399). Presiunea asupra capitalei imperiului va continua sub Murad II (1421-1451), pentru ca lui Mohamed al II-lea Fathi (Cuceritorul) să-i rămână numai cucerirea în 1453. În fața acestei situații, antiunioniştii nu pot decât să accepte intervenția mareşalului Boucicaut, care ridică asediul asupra Constantinopolului între 1451 şi 1453. Înainte de victoria turcilor, o parte a elitei intelectuale părăsise capitala refugiindu-se în Occident. Pentru cei rămaşi, turcocrația (dominația turcă) nu a fost primită cu entuziasm, însă ea garanta cel puțin păstrarea unei culturi şi mai ales a unei religii care de un mileniu forma un corp comun cu societatea bizantină.

Aceste contacte dintre musulmani şi creştinii bizantini vom încerca să le descifrăm, ținând seama

[6] Paul Lemerle, *L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la «Geste» d'Humur Pacha,* Paris, 1957.

bineînțeles şi de textele care ne-au rămas din această perioadă. Obiectiv ambițios, care îşi propune să arate că apartenența la o comunitate sau alta nu atrage automat o ură naturală, inexplicabilă. De felul în care interpretăm şi trăim propria noastră credință depinde înțelegerea celorlalți, mai ales atunci când este vorba de o coexistență impusă de anumite condiții geopolitice. Interesant va fi să vedem cum s-a ajuns la o judecată negativă a celuilalt frate creştin, latinul, antrenând la Bizanț o comparație cu musulmanii, considerați în sec al XV-lea ultima soluție în păstrarea unei culturi şi a unei credințe.

1.2. Spațiul geopolitic al Arabiei

Arabia se află situată între Golful Persic, Oceanul Indian şi Marea Roşie care prelungeşte la Nord-Est valea Iordanului. Peninsula Arabiei traversată prin mijloc de tropicul Cancerului este un imens deşert de aproape 3.000.000 km^2, ataşat din punct de vedere geologic Africii. Platforma arabică accidentată la Est, de-a lungul Golfului Oman, printr-un lanț muntos, are în partea de sud-vest, deasupra Mării Roşii, un masiv de granit şi lavă care ajunge la cca 3.000 m în extremitatea sudică. Prin altitudinea ei această regiune purta în antichitate numele de „Arabia binecuvântată". Restul Peninsulei este plin de deşert de nisip şi roci, seceta aproape totală adăugându-se frigului deosebit de puternic timp de două luni de iarnă şi căldurii toride în restul anului. Această regiune oarecum

neospitalieră a fost locuită de o populație de limbă arabă din secolul al IX-lea î.Hr. Aceasta era în marea ei majoritate nomadă, organizată în triburi, adesea ostile, dar care au ajuns să se organizeze într-o entitate durabilă. Religia islamică, născută în secolul al VI-lea în mijlocul Arabiei, a constituit un ferment important în determinarea destinului popoarelor arabe.

În ceea ce priveşte momentul apariției etniei arabe, adică a populației care vorbea limba arabă, este greu de precizat. Începând cu secolul al IX-lea î.Hr., textele acadiene şi ebraice plasează în regiunea deşertului siro-mesopotamian şi în nord-vestul Arabiei o populație ce purta în acadiană numele de *aribi, arabu, arubu*, iar în ebraică de *arab*. Mențiunile indiscutabile despre arabi parvin din jurul anului 853 î.Hr.: la această dată în Siria, regele Salmanasar al III-lea învinsese, după spusele sale, trupele coalizate ale regilor Damascului, Israelului, Amonului şi Ciliciei. La rândul lor, analele asiriene amintesc de luptele monarhilor asirieni cu arabii, iar textele ebraice descriu pe arabii din nord ca fiind cei care se ocupau cu creşterea animalelor. Supremației culturale şi hegemoniei parțiale exercitate de statele asiro-babiloniene asupra arabilor le-a succedat Imperiul persan. Pe la 481 î.Hr. armata lui Xerxes avea în componența ei şi arabi.

Zona sud arabică, fertilă şi cultivabilă, a fost populată la o dată necunoscută de o populație care vorbea dialecte semitice din grupul numit sudarabic. Aceasta i-a asimilat pe indigeni şi a întreprins lucrări ample de irigații pentru dezvoltarea agriculturii. Un text ebraic din secolul al IX-lea î.Hr. ne vorbeşte de regina Saba, care i-a făcut o vizită lui Solomon. Populația Sabei, ca şi populația din nordul Arabiei, a trimis la un moment dat regilor Asiriei

cămile şi tot felul de plante aromate (715-685). Cartea profetului Iezechiel ne aminteşte de negustorii din Saba care vindeau la Tyr aromate, pietre preţioase şi aur. Exista deci un stat la Saba încă din secolul al VIII-lea î.Hr., iar în secolul al V-lea î.Hr. colonii sabene s-au stabilit în Etiopia. Colonii sudarabici ai Etiopiei au format state care, începând cu secolul al III-lea d.Hr., au creat un fel de cap de pod pe coasta arabă a Mării Roşii, intervenind uneori în luptele dinastiilor sudarabe. În acea vreme regiunea respectivă a luat numele de Abisinia.

Locuitorii Arabiei de Sud trăiau din agricultură: un sistem de terase era folosit pe pantele muntoase, iar tehnica barajelor le-a permis irigarea terenurilor din apropierea deşertului. Comerţului cu aromate i s-a adăugat tranzitul cu produse preţioase din India şi Africa Orientală vândute în zona mediteraneană şi invers. Sudarabicii obţineau mari profituri de pe urma acestui trafic. Structura acestei societăţi sedentare era de tip tribal. Statele care se constituiau erau dominate de un trib, iar în fiecare din triburi exista o ierarhie. Suveranii şi înalţii funcţionari proveneau din rândul proprietarilor funciari. Descoperirile arheologice din sudul Arabiei evidenţiază bogăţia şi luxul popoarelor care trăiau în această zonă. În privinţa zeităţilor cinstite de ei, acestea erau: Athtar, care personifica planeta Venus, şi marile zeităţi lunare.

În restul Peninsulei condiţiile de viaţă erau total diferite. Beduinii se ocupau în bună parte cu creşeterea dromaderilor, caprelor, oilor sau chiar a cailor. Viaţa lor era săracă, hrana adesea insuficientă, iar bunurile materiale limitate. De aceea, uneori ei atacau caravanele care treceau prin zona lor. Societatea beduinilor era fragmentată de multiple societăţi economice numite clanuri sau subtriburi.

Adesea un trib se putea impune în fața altuia, dar pentru o scurtă durată de timp. Din punct de vedere religios erau politeiști: peste tot existau spirite nevăzute care luau forme animale. Cei morți supraviețuiau unei existențe fantomatice, iar unii copaci sau pietre cu forme curioase erau sediul spiritelor și divinităților. Existau și divinități ale cerului, identificate cu astrele. Peste tot era invocat Allah (Dumnezeu, divinitate), personificarea cea mai înaltă a lumii divine, creatorul universului și păzitorul credinței. Existau multe sanctuare în deșert, iar valoarea supremă a acestui spațiu era *morouwa* (virilitatea), bazată pe solidaritatea necesară unui grup, presupunând generozitate, ospitalitate, fidelitate, centrate pe conceptul de onoare. Era vorba de un fel de „umanism tribal", în care omul integrat unui grup nu era limitat decât de vicisitudinile destinului (*dahr*).

Cei care trăiau în zonele cultivabile (oaze) ale deșertului erau sub dominația culturală și adesea politică a beduinilor. În regiunile de sud și de est ale Mării Moarte, triburile arabe au cucerit și asimilat vechea populație a Edomului (secolul VI î.Hr.). Ei au format la un moment dat chiar un regat a cărui capitală era numită de greci, Petra. Această populație era aliata Romei, iar împăratul Traian în anul 106 d.Hr. a anexat-o formând în zonă, Provincia Arabia. În momentele în care statele sedentare erau slăbite, ele formau mici state arabe adesea efemere: Palmira, oraș arab format din comercianți bogați fondat în secolul al III-lea î.Hr., dar cu o existență efemeră. Arabii din Siria au ajuns uneori chiar și în funcții importante ale Imperiului Roman.

În momentul în care scena politică era dominată de lupta dintre romani și persanii sasanizi, Arabia a avut de suportat o transformare deosebit de importantă. Această

schimbare s-a simțit pe plan ideologic, prin pătrunderea creştinismului monofizit moderat, a creştinismului nestorian şi a iudaismului protejat de perşi. Toate aceste religii erau prezente în Arabia, dar mai ales în sudul ei. Evreii reuşiseră chiar să impună în secolul al IV-lea d.Hr. în această zonă un rege arab convertit la iudaism. În jurul anului 510, un rege adept al iudaismului militant ajunge la putere şi îi persecută pe creştini. La rândul său, Bizanțul contraatacă prin intermediul Imperiului creştin al Etiopiei. În urma unei revolte, ajunge la putere un sclav pe nume Abraha, apărător al creştinismului, dar care oscila între cele două puteri. Apropierea sa de Bizanț şi Etiopia a declanşat o contraofensivă persană, astfel încât pe la anul 600 d.Hr. armata persană a devenit stăpână în zona Yemenului. În această perioadă au prosperat mult unele centre comerciale precum Mecca, a cărei economie monetară exercita o influență dizolvantă asupra structurilor tribale şi a valorilor tradiționale.

Mecca (în arabă Makka) era un centru comercial important, stabilit în jurul unui sanctuar binecunoscut. Cetatea era locuită de tribul Qorayş, care se ocupa cu traficul caravanelor. Un membru al acestui trib, pe nume Mohamed ibn'Abdallah pe scurt Mohamed (născut pe la 570) orfan, sărac, devenit agent comercial al unei femei (Kadija) deosebit de bogate, cu care s-a şi căsătorit, era în căutarea unei noi vieți religioase. În jurul anului 610 el a avut primele revelații şi a început să predice că Allah este atotputernic, că este singurul Dumnezeu şi că supuşii săi trebuie să fie pregătiți pentru marea judecată. Noua grupare care număra la vremea aceea câțiva locuitori ai Meccăi a fost încă de la început persecutată. În 622 profetul împreună cu adepții săi au găsit refugiu în oaza de la

Medina sau Yatrib. Mahomed a fost primit aici de cele două triburi păgâne şi de alte trei grupări iudaice, divizate de luptele interne, ca un fel de arbitru inspirat al Cerului. La Medina comunitatea lui Mahomed a sporit ca număr, iar credincioşii săi se numeau *moslim*, *musulmani*, adică supuşi lui Allah. Grupul a căpătat în mod progresiv caracterul unui stat teocratic, iar o rețea de alianțe a favorizat consolidarea legăturilor cu triburile arabe. Pentru trecerea la noua religie era nevoie de o convertire superficială, iar triburile aliate plăteau taxă legală numită *zakat* (pentru cei care rămâneau creştini sau iudei, exista o altă taxă). Triburile aliate se angajau de asemenea să nu atace alte grupări musulmane şi să participe la războaiele împotriva non-musulmanilor. După ce Mecca a capitulat în 630 pacea islamică s-a instaurat peste întreaga Peninsulă. În jurul anului 629, Mahomed a organizat o serie de expediții care vizau frontierele Imperiului Bizantin, numai că profetul a murit în anul 632.

Moartea lui Mahomed priva tânăra comunitate musulmană nu numai de şeful său religios, dar şi de un conducător politic al cărui prestigiu şi autoritate permisese crearea unei unități ce risca în noile condiții să dispară. Profetul nu prevăzuse nimic pentru succesiunea sa, ceea ce făcea ca fiecare clan să încerce să-şi impună un candidat, în timp ce unele triburi se separau, recăpătându-şi completa independență. În sfârşit, unii beduini, care se aliaseră lui Mahomed pentru că acesta reprezenta forța şi autoritatea, dar care suportau cu greu unele restricții, abandonau islamul pentru a-i urma pe falşii profeți sau pentru a-şi relua vechile obiceiuri. Rolul dublu al lui Mahomed, Profet şi şef politic, făcea deosebit de delicată stabilirea unui urmaş al său. Asistăm la opoziția dintre locuitorii

Medinei, care revendicau onoarea de a aparține oraşului ales drept reşedință de către profet, şi cei ai Meccăi, concetățenii lui Mahomed.

Până la urmă, un acord a fost încheiat între primii săi adepți, iar Abu Bakr a devenit primul calif[7]. El trebuia să ghideze comunitatea, să se îngrijească de aplicarea diferitelor prescripții ale legii sacre, *şaria,* transmisă de Mahomed. Revelația era închisă, iar Medina rămânea un loc privilegiat, în care se aflau cei care auziseră Coranul şi care îl păstrau în memorie.

Anii care au urmat morții lui Mahomed au reprezentat şi perioada expansiunii arabe în Orientul Apropiat, fără a putea considera acest fenomen drept un plan al Profetului. În teritoriile cucerite, arabii au instaurat hegemonia lor politică, iar prin intermediul credinței primii califi au reuşit să mențină unitatea unor provincii deosebit de diverse. Expansiunea în afara Peninsulei Arabice a fost mai întâi opera a patru califi: Abu-Bakr, Omar I, Otman şi Ali, considerați de majoritatea musulmanilor ca fiind nişte „ghizi" (*Raşidun*). Damascul a fost cucerit în 635, Ierusalimul a capitulat în 636, Omar I fiind acela care a semnat actul prin care îi era predat oraşul, garantând libertatea de cult pentru creştini. Din acest moment Ierusalimul a devenit, alături de Mecca şi Medina, al treilea oraş sfânt al Islamului[8]. După cucerirea Alexandriei în 642, au urmat Magrebul în 697, Turkestanul chinezesc în 712 şi Indiile în 710-713. De asemenea, islamul s-a

[7] Kalif, de la „khalîfa Rasûl Allah" – „succesor al trimisului lui Allah", era cel care asigura conducerea comunității.

[8] Conform tradiției, Mahomed în cursul unei călătorii nocturne ar fi venit la Iersualim, unde i-a întâlnit pe toți profeții biblici, iar apoi s-a urcat la cer în prezența lui Dumnezeu.

răspândit în Spania începând cu 711 şi a ajuns până la Pirinei, extinzându-şi influența de-a lungul Văii Ronului. Eşecul de la Poitiers din 732 în ciuda unor succese sporadice în Sicilia şi în Italia Meridonală a marcat totuşi sfârşitul expansiunii islamului în Apus.

Cucerirea de noi teritorii nu a însemnat în mod obligatoriu o arabizare şi o islamizare sistematică a populației, ci o organizare a veniturilor şi a cheltuielilor. Fiecare provincie îşi păstra propriile caracteristici şi tradiții.

1.3. Izvoare privind raporturile dintre bizantini şi musulmani în secolele VII-XV

Pentru studierea temei propuse, documentația este enormă dar adesea lipsită de coerență. Pe de-o parte ne confruntăm cu absența aproape totală a documentelor de arhivă, singurele utilizabile fiind papirusurile egiptene din secolele VII-VIII, iar pentru secolele X-XI avem documentele publice şi particulare din mănăstirile bizantine, îndeosebi de la Muntele Athos.

Izvoare orientale

Cronicile armene, reprezintă un interes deosebit prin vechimea lor: cea a episcopului *Sebeos*, alcătuită pe la anul 670, contemporană cu începutul cuceririlor arabe.

Cronica lui Şevond, alcătuită în secolul al VIII-lea, bogată în informaţii privind relaţiile armeano-musulmane.

Cronica Catolicosului Ioan din secolul al X-lea.

Istoria lui Matei de Edessa, cu unele stângăcii, rămâne totuşi o sursă foarte importantă pentru studierea creştinilor din Orient situaţi între un islam tolerant şi posibilitatea recuceririi creştine ortodoxe.

Surse siriace

Monofizite şi nestoriene, aceste surse pot fi împărţite în două categorii:

1. Cronici anonime nestoriene şi *Cronicum maroniticum*, destul de seci, dar care dau adesea informaţii pe care nu le putem găsi în alte locuri.

2. Cronica patriarhului monofizit Dionisie, alcătuită la mijlocul secolului al IX-lea, de neînlocuit pentru studierea persecuţiilor fiscale musulmane.

Acestor texte le mai putem adăuga şi texte creştine arabe, cum ar fi: *Cronica lui Agapie* şi cea a lui *Yahia al Antiohiei*, cea din urmă fiind foarte importantă pentru istoria recuceririi bizantine din secolul al X-lea.

Surse egiptene

Cronica lui Ioan de Nikius, alcătuită în coptă la sfârşitul secolului al VII-lea, un text esenţial pentru istoria implantării arabe în Egipt. Trebuie însă citită cu precauţie deoarece textul ne-a parvenit destul de târziu, în secolul al XVII-lea într-o versiune în etiopiană.

Istoria patriarhilor copți din Alexandria, o serie de biografii ale unor ierarhi. Trebuie făcută distincție între biografiile care ne-au parvenit sub forma originală şi cele care au fost retuşate de Sawirus Ibn-Muqaffa, un compilator din secolul al XI-lea, care le-a tradus în arabă.

Cronica patriarhilor ortodocşi, redactată în secolul al X-lea de unul dintre ei pe nume Eutihie.

Surse bizantine

În această categorie unele izvoare sunt de ordin istoric, posterioare cuceririi arabe. Cele mai vechi datează din secolul al IX-lea şi aparțin lui Teofan Mărturisitorul şi lui Gheorghe Monahul. După cum le indică şi numele autorilor, acestea sunt cronici monastice, bogate în evenimente, dar mai ales importante pentru studiul viziunii pe care o aveau creştinii asupra islamului. Acestor texte din secolul al IX-lea adăugăm seria de cronici din secolul al XII-lea. Aproape toate provin din textul a cărei versiune originală s-a pierdut, *Cronica lui Simeon Magistrul;* avem aici *Istoriile* lui Gheorghe Monahul, continuate de Leon Gramaticianul, amândoi continuatori ai lui Teofan.

Pentru epoca lui Vasile I notăm biografia marelui împărat alcătuită de nepotul său, Constantin al VII-lea Porfirogenetul, care în ciuda caracterului laudativ prezintă o valoare deosebită prin utilizarea a numeroase documente oficiale.

În secolul al IX-lea apar primele tratate bizantine de polemică şi apologetică împotriva islamului: Nichita din Bizanț pe la anul 850, care precede lucrarea *Thesaurus* a

lui Nichita Coniates de la sfârşitul secolului al XII-lea. Textele sunt de primă mână în ceea ce priveşte studiul mentalităţii creştine ortodoxe cu privire la islam. Acestor lucrări se adaugă tratatele teoretice care sunt *militare*: *Tactica* lui Leon al VI-lea şi *Tratatul despre războiul de ambuscadă*, pentru secolul al X-lea, *Strategikon* al lui Kekavmenos pentru secolul al XI-lea; *geografice şi diplomatice: De administrando Imperio* a lui Constantin Porfirogenetul; *administrative şi rituale, Cartea Cermoniilor* a aceluiaşi Constantin Porfirogenetul. Pentru secolul al X-lea importantă este relatarea preotului Ioan Kameniates din Tesalonic, martor ocular al cuceririi acestui oraş de către arabi în 904.

Luptele de recucerire duse de bizantini sunt prezentate de Nikifor Focas şi de Leon Diaconul. Pentru secolul al X-lea şi secolul al XI-lea avem *Cronica lui Skylitzes*, multă vreme utilizată sub forma ei scurtă alcătuită de un compilator pe nume Kedrenos. Chiar şi sub această formă rămâne un text esenţial pentru o perioadă în care cronicari sau istorici precum Mihail Psellos şi Mihail Attaleiates nu spun decât puţine lucruri cu privire la lumea musulmană.

Din fericire, epoca clasică bizantină (secolele IX-XI) ne-a lăsat o bogată corespondenţă ca cea a *Scrisorilor patriarhului Nicolae Misticul*. Adăugăm aici vieţile de sfinţi dintre care unele, precum cea a lui *Nil de Rossano* (secolele X-XI), ne oferă o serie de amănunte cu privire la relaţiile islamo-bizantine. Nu trebuie uitate nici *Actele de la Muntele Athos*, cu informaţii despre contactele puterii şi mănăstirilor cu musulmanii.

Începând cu perioada cruciadelor, Bizanţul ne-a lăsat un important ansamblu de texte istorice, care evidenţiază

poziția din ce în ce mai echivocă a Bizanțului între Occident şi lumea musulmană tradiţională: este cazul lucrării *Alexiada,* scrisă de Ana Comnena la începutul secolului al XII-lea şi al operelor lui Ioan Kinnamos şi Nichita Choniates, care ilustrează mai ales domnia lui Manuel Comnenul. Mai sunt o serie de texte bisericeşti, canonice sau aghiografice, care restituie imaginea unui Bizanț constrâns între latini şi musulmani.

Secolele al XIV-lea şi al XV-lea, considerate drept sfârşitul Bizanțului, corespund unei renaşteri remarcabile a literelor, perioada rămânând ataşată dinastiei Paleologilor. Epoca respectivă nu este acoperită însă integral de izvoarele istorice. Până în anii 1355-1360 avem numeroase tratate de Istorie cum ar fi cele ale lui Nichifor Gregoras, autor, între altele, şi al unei abundente *Corespondențe*, apoi pe Ioan al VI-lea Cantacuzino, de la care ne-au rămas *Discursuri* şi *Apologii* despre islam; putem aminti tot acum şi pe Manuel al II-lea cu ale sale *Dialoguri cu un pers*. De acum nu mai avem descrieri până la începutul secolului următor, ceea ce reprezintă o mare lacună deoarece relațiile turco-bizantine vor căpăta din acest moment sensuri noi, devenind adesea un argument sau un contraargument pentru partizanii şi adversarii uniunii cu Roma[9]. Unele informații le putem găsi totuşi în opere scurte, adesea anonime, mereu animate de pasiuni religioase sau „naționale". Pot fi menționate aici Scrisorile marelui unionist Dimitrios Kydones, mai bogate în conținut decât corespondența împăratului Manuel al II-lea.

[9] Th. Ganchou, *Autour de Jean VII, luttes dynastiques, interventions étrangèrs et résistences orthodoxe à Byzances (1373-1409)*, în M. Balard, A. Ducellier, *Coloniser au Moyen Age*, Paris, Colin, 1995, pp. 367-385.

Din fericire, secolul al XV-lea bizantin şi cel postbizantin este ilustrat foarte bine de patru istorici: Dukas, Georgios Sphrantzes, Laonikos Chalkokondylis şi Kritobulos Imbros. Citindu-le operele, putem identifica mai uşor originea şi progresul unei adevărate „convertiri politice" a Bizanţului, pentru care turcii devin ultima soluţie de salvare a Ortodoxiei, o eventuală înţelegere cu Roma însemnând o ameninţare cu moartea pentru religie şi cultură. Această atitudine devine şi mai clară după 1453 la polemiştii antilatini ai turcocraţiei care vedeau în papă pe Antihrist. La căderea Bizanţului, tradiţionaliştii, precum istoricul Dukas, sunt, în mod contrar, partizanii unirii, deoarece rămân ataşaţi vechii instituţii imperiale care nu putea fi salvată decât printr-o intervenţie occidentală, acceptând în schimb supunerea faţă de Roma. Pentru Ortodoxia greco-slavă, musulmanul după ce a fost duşmanul clasic, adversarul respectabil şi aliatul indispensabil, devine salvatorul în aşteptarea Providenţei care să decidă eliberarea credincioşilor de o dominaţie dură dar protectoare a identităţii lor.

1.4. Invazii şi schimbări de dominaţie (secolele VI-VII)

Până în secolul al VI-lea prezenţa celor două Imperii, cel bizantin şi cel sasanid, rivale dar solidare, a dominat scena politică a Orientului Apropiat. În secolul al VI-lea existenţa celor două puteri a fost pusă sub semnul întrebării prin dezvoltarea popoarelor germanice în Occident,

expansiunea slavilor şi creşterea puterii arabe. Imperiul bizantin a rezistat cu preţul unor importante amputări teritoriale, iar în locul Imperiului sasanid a fost instaurată hegemonia arabă în Orientul Apropiat.

Imperiul bizantin era ameninţat în secolul al VI-lea din trei direcţii: Spania, Italia, recent recucerită de lombarzi, şi Balcanii, unde slavii, avarii şi bulgarii ameninţau chiar existenţa Imperiului.

În momentul în care războiul dintre bizantini şi perşi a reînceput, viaţa lui Mahomed a luat o nouă dimensiune. În jurul anului 610, el a avut prima serie de revelaţii, acelea cu privire la Dumnezeul transcendent, creatorul omului şi al naturii, care la judecata de apoi va răsplăti sau va pedepsi indiferent de apartenenţa la o anumită familie, trib sau clan. Unicul Dumnezeu l-ar fi ales pe Mahomed pentru a anunţa poporul său să se pocăiască şi să-l adore. Monoteismul lui Mahomed s-a impus în faţa refuzului evreilor de a-l recunoaşte ca profet. Evreii şi creştinii erau consideraţi ca fiind nişte trădători ai religiei primare, a monoteismului lui Avraam, părintele arabilor prin fiul său Ismail. Ultimul profet, Mahomed, urma să restaureze această religie. În aceste condiţii, Mecca primeşte o nouă semnificaţie: Ierusalimul este exclus, Mecca indicând de acum *qibla*[10] şi datoria de *jihad*[11]. Revelaţia capătă un caracter concret şi face din Mahomed un adevărat legislator care putea reglementa o serie de acte publice şi private. Se stabilesc tot acum câteva reguli de viaţă, în care putem regăsi un amestec de tradiţii şi revelaţii profetice cu propriul comporta-

[10] *Qibla* arăta scopul rugăciunii.

[11] *Jihadul* este efortul depus în încercarea de a găsi calea Domnului, efort care se concretizează în obligaţia colectivă de a converti şi supune pe non-musulmani.

ment al lui Mahomed. Mesajul lui Allah, transmis pe cale orală deoarece constituia o recitare (qur'ân), începe să fie adunat, iar datoriile musulmanilor se precizează: postul din luna de ramadan, rugăciuni zilnice, rugăciunea comună de vineri şi milostenia legală (zakât)[12]. Astfel începe elaborarea şi organizarea islamului.

1.5. Imperiul musulman în viziunea bizantină

În scrierile bizantine ştiri despre arabo-musulmani avem tocmai în primii ani ai secolului al IX-lea, moment în care călugărul Teofan compune Cronica sa. O explicație poate fi găsită în faptul că secolul al VIII-lea bizantin este lipsit de informații, istoria internă a Imperiului fiind puțin cunoscută. O altă explicație mult mai profundă ar fi: fără a ignora consecințele reale pe care cuceririle arabe le-au avut asupra Imperiului bizantin şi asupra civilizației sale, prin exagerarea terorii pe care arabii ar fi lăsat-o în urma lor, bizantinii păreau prea puțin marcați de pierderea provinciilor orientale, unde erau populații eretice şi trădători, decât de acest nou pericol.

Un episod din 778 ne indică în mod clar cum erau considerați aceşti „amărâți de orientali", care-şi meritau pedeapsa. Un unchi de-al califului abasid Mahdi (775-785), pe nume Isbaali guvernator al oraşului Germaniceea (oraş

[12] *Zakât* desemna milostenia legală care se referea la toate bunurile musulmanilor; ea se referea în mod concret la 10% din veniturile lor. Această milostenie era privită de asemenea ca un fel de purificare.

aflat la frontiera de nord-est a Siriei – astăzi Ma'rasch, devenit frontiera naturală dintre bizantini şi abasizi), reuşise să încercuiască trupele imperiale conduse de redutabilul Lachanodrakon, brațul drept al fostului împărat Constantin al V-lea. În Cronica sa, Teofan aminteşte despre acest eveniment: „El ar fi ocupat Germaniceea, dacă Isbaali nu l-ar fi oprit pe Lachanodrakon, care s-a retras după ce a capturat pe ereticii iacobiți întâlniți în calea sa"[13]. Pentru demnitarul bizantin era mult mai important să-i prindă pe eretici decât să lupte împotriva dușmanului. Atitudinea sa poate fi explicată şi prin faptul că, fiind iconoclast, el fusese în vremea lui Constantin al V-lea unul dintre cei mai aprigi prigonitori ai călugărilor. Episodul sugerează o caracteristică mentală a unora dintre locuitorii Constantinopolului: pentru ortodox, ereticul era mult mai periculos decât inamicul religios, primul trebuia adus la adevăr, iacobiții fiind strânşi pentru o eventuală convertire. Despre respectarea conştiinței acestor pretinşi creştini nici nu putea fi vorba, deoarece ei dovedeau prin comportamentul lor multă perfidie la adresa romanilor[14] singurii deținători ai adevăratei credințe. De o asemenea atitudine perfidă s-au făcut vinovați armenii sau monofiziții sirieni. Prințul armean Smpat este menționat de Teofan printre „trădătorii armeni", care „cu multă îndrăzneală au atacat Romania". Mai mult chiar, în secolul al X-lea, asemenea „trădători armeni nu vor primi nici o

[13] Teofan, *Cronica*, P.G. CVIII, col. 909.

[14] Reamintim că prin calitatea lor de subiecți ai *Pars Orientis* a Imperiului Roman, cei pe care îi numim bizantini, s-au considerat a fi mereu locuitori ai Romaniei, Țara romanilor.

recompensă de la împărat, pentru că au dat arabilor cetatea Kamaşon”[15].

În aceste condiții ereticii orientali au meritat să fie supuși musulmanilor, aceasta fiind de fapt o manifestare a mâniei divine. Contemporanii bizantini ai cuceririlor arabe vor vedea astfel supunerea falşilor creştini duşmanului musulman un simplu instrument al unei justiții divine meritate. În momentul celui de-al doilea val al cuceririlor musulmane, cel al turcilor seldgiucizi, când vor fi cucerite şi teritorii tradițional ortodoxe, se va aminti şi despre căderea vechilor provincii eretice, fapt văzut drept o pedeapsă: „Cu siguranță că mânia divină a provocat mai înainte o asemenea ofensivă, atingând pe ereticii care locuiau în Iberia, Mesopotamia, până în Lykandos şi Melitene sau Armenia, oameni care sunt adepți ai ereziei iudaice a nestorienilor şi acefalilor; de fapt aceste regiuni sunt în întregime infestate cu această falsă învățătură.”[16]

Istoricii bizantini sunt destul de discreți cu privire la cucerirea Orientului Apropiat de către arabi. Cel mai prolix, Teofan consacră evenimentului numai patru pagini, Skylitzes împreună cu „adaptatorul său” Kedrenos fiind şi mai sărac în informații pentru secolul al XI-lea. Dacă ținem cont de numeroasele conflicte care au avut loc în secolele IX-X, între arabi şi bizantini, faptul este destul de frapant. În momentul în care turcii au forțat pentru

[15] Teofan, col.744, 752 şi 941. Kamaşon sau Kamaşa, era o cetate aparținând noii provincii bizantine a Mesopotamiei, de la hotarul temei Chaldia. Episodul este plasat înainte de 912, anul ataşării oraşului la Imperiu; cf. Constantin Porfirogenetul, *De administrando Imperio*, L, 116, ed. Moravcsik-Jenkins, p. 238 şi *Commentary,* pp. 189-190.

[16] Skylitzes, *P.G.CXXII,* col. 416.

prima dată frontiera Asiei Mici în secolul al XI-lea, bizantinii aveau sentimentul că numai atunci s-a produs o adevărată catastrofă: după erezii, Ortodoxia era acum din nou amenințată, păcatele oamenilor fiind singura explicație a invaziilor barbare. Pentru această situație, cu puțin înainte de înfrângerea bizantină de la Mantzikert din 1071, continuatorul lui Skylitzes consemna: „Un zvon se răspândise în acel moment: turcii au luat cu ajutorul săbiilor cetatea Konai, precum şi biserica arhistrategului (Sfântul Mihail), binecunoscută pentru minunile ei, şi au trecut prin sabie, şi au torturat sub diferite forme, transformând locaşul în grajd. Lucru şi mai grav încă… Apele au crescut şi s-au revărsat, cuprinzând pe toți fugarii, înghițindu-i sub pământ. După toate acestea am fost tare descurajați, deoarece ne-am dat seama că toate acestea erau semne prin care Dumnezeu îşi manifesta mânia. Acum când pedeapsa i-a atins pe ortodocşi, toți aceia care împărtăşeau credința romanilor nu ştiau ce să mai facă, încotro să se îndrepte; ei credeau că soarta le fusese pecetluită…şi susțineau că numai credința dreaptă nu este de ajuns, ci trebuiau să ducă şi o viața corectă, conformă cu credința declarată, deoarece atât cel care se înşeală în credință cât şi cel care ezită în viață sunt supuşi aceleiaşi pedepse."[17]

Cu siguranță că în acest citat găsim mai multe nuanțe, dar pedeapsa, fie că venea pentru grave erori dogmatice, fie pentru absența unei vieți creştine, rolul musulmanilor rămânea acelaşi: un instrument în mâna lui Dumnezeu destinat să-i pedepsească pe creştini. Cu toate acestea, trebuia găsită o explicație a motivului pentru care deținătorii adevărului au fost înfrânți. Tema cuceririi arabe ca

[17] Continuatorul lui Skylitzes, P.G., CXXII, col. 416-417.

pedeapsă divină era clasică la Bizanţ; fusese deja invocată pe vremea împăraţilor iconoclaşti, chiar dacă unii dintre ei obţinuseră unele victorii, ca în cazul lui Constantin al V-lea. În timpul lui Mihail al II-lea (820-829) „sunt cucerite Creta, Sicilia şi insulele Cyclade de către africani şi arabi, care au început din cauza păcatelor poporului şi necredinţei suveranilor, să diminueze teritoriul Imperiului creştin”[18]. Contemporanii au văzut în aceste evenimente urmarea greşelii comise de împărat care, în loc să se ocupe de lucrurile importante, şi-a concentrat atenţia în lupta împotriva rebelului Toma Slavul. Un alt cronicar al vremii sublinia: „Mihail (…) moare (…) după ce implacabilul război cu Toma, problemele din Creta, precum şi atacurile africanilor, trimişi de Dumnezeu pentru răutatea suveranului, au produs multă pagubă”[19]. Ne putem reaminti aici un detaliu: cauza atacurilor trebuia căutată nu numai în răutatea duşmanului, ci şi în greşelile creştinilor şi ale suveranilor lor, care au obligat pe Dumnezeu să trimită la luptă pe musulmani.

În secolul al XI-lea argumentul nu mai era atât de valabil, deoarece erezia dispăruse practic din Imperiu. Acum bizantinii se vor retrage în spatele unor argumente şi mai vagi: Kekavmenos afirmă că necredincioşii au triumfat pe moment datorită planurilor nebănuite ale lui Dumnezeu. „Dacă, spunea el, oamenii răi şi neglijenţi în practicarea religiei lor reuşesc în viaţă nu trebuie să ne mire. Evreii, ereticii, toţi cei care nu au aceeaşi învăţătură şi nu îşi pun nădejdea în Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, trăiesc bine, conduc popoare şi se bucură de binefacerile lui Dumnezeu, fără ca noi să invi-

[18] Leon Gramaticianul, P.G. CVIII, col. 1044.
[19] Continuatorul lui Teofan, P.G. CIX, col. 97.

diem prosperitatea lor. De fapt, bunătatea Sa guvernează Universul în virtutea unor legi cunoscute numai de El."[20]

Astfel, bizantinii au găsit o explicație a pierderilor suferite de creştini în fața islamului: în aceiaşi termeni ei vor explica şi înfrângerile care vor urma cu turcii seldgiucizi şi otomani, până la cucerirea Constatinopolului. Trebuie să facem mereu referire la această viziune supranaturală asupra „misiunii" musulmane pentru a înțelege adevărata natură a terorii resimțite de greci la apropierea arabilor, apoi a turcilor: un amestec de teamă şi un sentiment de culpabilitate.

1.6. Teroarea arabă

Anunțul unui atac arab aducea întotdeauna teamă, aşa cum s-a întâmplat şi în timpul teribilului asediu al Tesalonicului din 904 de către renegatul Leon din Tripoli. De la acest eveniment ne-a rămas şi prima descriere care restituie punct cu punct scenariul unui atac musulman asupra unei comunități creştine. Ea aparține preotului Ioan Kameniates, preot şi martor ocular al evenimentului: „Zvonuri tot mai dese şi mai înfricoşătoare ne ajungeau la urechi. Se spunea că barbarii erau foarte aproape şi nimeni nu-i putea opri, deoarece ocupaseră majoritatea insulelor"[21]. După aceasta urma fuga populației, începând cu cei care locuiau în oraşele maritime, cei mai expuşi

[20] Kekavmenos, *Conseils et Récits, Stratégikon*, ed. Wassilievsky-Jernstedt, Amsterdam, 1965, pp. 38-39.
[21] Ioan Kameniates, *Despre cucerirea Tesalonicului*, P.G. CIX, col. 549.

flotei musulmane, „deoarece nu puteau să facă faţă atacului şi numeroasei ofensive a armatei lor". După aceasta urmează momentele de panică: corăbiile arabe, consemnează cronicarul, erau în număr de 54, „având la bordul lor o masă de furioşi, ismaieliţi, locuitori ai Siriei, Etiopieni care trăiau la graniţele Egiptului, toţi avizi de sânge şi cruzi precum fiarele sălbatice, bine pregătiţi în arta masacrului şi ale căror săbii erau deja antrenate în acţiuni de piraterie"[22]. De acum panica îşi va spune cuvântul: existau multe zvonuri a căror autenticitate nu mai era verificată, fiecare căuta să părăsească cu orice preţ oraşul crezând că este mai bine să locuieşti undeva în munţi cu fiarele sălbatice, decât să fi torturat de barbari.

Înfricoşaţi de situaţie erau şi călugării, care ajungeau uneori să se retragă în cetăţi sau locuri fortificate. Musulmanii nu ezitau să atace şi mănăstirile. Astfel, călugărul Nil de Rossano ne spune că atunci când mănăstirea sa a fost atacată, iar norul de praf al duşmanului urcase până la ea, „a decis să se retragă pentru a scăpa răutăţii şi pentru a nu ispiti puterea lui Dumnezeu"[23]. Cu excepţia extremei prudenţe a călugărilor, nu trebuie uitată atmosfera de insecuritate care domina provincia Calabria, unde oricând exista riscul unui atac musulman venit din Sicilia sau Africa, determinând populaţia să se ascundă. Teroarea călugărilor din Calabria trăită de aceştia în secolul al X-lea în faţa arabilor va fi consemnată 100 de ani mai târziu de un călugăr Hristodulos (va ajunge chiar egumenul mănăstirii Patmos), de data aceasta în faţa turcilor. Este imaginea unei lumi apocaliptice care-i înfăţişa pe musulmani drept „pedeapsa lui Dumnezeu". Ei sunt nu-

[22] Ibidem.

[23] *Viaţa lui Nil Rossano*, P.G. CXX, col. 64.

miți de Hristodulos „sabia lui Dumnezeu care loveşte neîncetat, care nu se odihneşte şi nu intră în teacă (…) iată destinul neamului acestei țări, plină de sânge, de răni şi de prizonieri" (…) Acestea sunt cuvintele profetice pe care Domnul le-a rostit împotriva păcatelor lui Israel prin gura lui Ieremia, David şi Moise. Dar ce aşteptăm noi prin sabie, spadă, arc, săgeți otrăvite sau foc distrugător? Mâna perşilor, ferocitatea turcilor au distrus Orientul. Acest popor fără lege distruge oraşe şi sate, acest popor care loveşte în locuitorii tuturor țărilor, unii după alții, în timp ce mulțimea păcatelor noastre încurajează reuşita barbarilor, ne interzic să ne găsim liniştea chiar şi în munți: căci nu există loc care să nu fi fost descoperit de cei fără Dumnezeu"[24].

Fie că este vorba de arabi sau de turci, pedeapsa lui Dumnezeu nu putea fi înlăturată cu ajutorul armelor umane. Era nevoie şi de multe rugăciuni. Astfel, în vremea atacurilor dure ale conducătorilor musulmani din Alep, sau ale Hamdanizilor, în secolul al X-lea, Simeon Magistrul scria călugărilor din Olimpul Bitiniei şi celor din Athos: „în fața pericolului care bate la uşă cerem ajutorul lui Dumnezeu pentru armatele noastre care se pregătesc de luptă, dar vă invităm să îndreptați evlavia către Dumnezeu, mâinile voastre sfinte cu mai multă forță spre rugăciune pentru a nu abandona poporul său, să nu permită ateilor, din cauza păcatelor noastre, să necinstească numele Său cel sfânt, să-şi amintească de milostivirea sa veşnică"[25].

[24] Sfântul Hristodulos, *Typikonul mănăstirii Sf. Ioan din Patmos*, Miklosich-Muller, t. VI, pp. 61-62.Textul a fost reluat în testamentul egumenului Teoktistos, în septembrie 1157.

[25] Simeon Magistrul, *Scrisoarea 83*, în J. Darrouzés, *„Epistolaires byzantines du Xe siècle"*, pp. 146-147.

Un alt exemplu indirect al acestei terori care domina lumea bizantină este sentimentul de uşurare pe care îl aveau creştinii atunci când pericolul era înlăturat. Astfel, când arabii au ridicat asediul Constantinopolului în 717, fapt datorat unei minuni a Domnului Hristos, evenimentul a fost sărbătorit prin „aplauze la vederea ostilului Ismail încovoiat la pământ", lansând totodată o adevărată diatribă împotriva musulmanilor învinşi: „(…) Ce zici tu acum blestemat Ismail? Hristos are puterea de a salva, El are totul în mână ca Dumnezeu şi Stăpân; El este Cel care dă forță şi putere în luptă"[26].

Această teamă se explică dacă ne gândim la faptul că musulmanii nu erau nişte adversari obişnuiți: ei nu reprezentau în acea vreme o armată organizată în slujba unui stat, aşa cum erau bizantinii sau cum erau adversarii lor tradiționali, perşii. Barbarii din secolele IV-VII nu răspândiseră o teroare comparabilă cu cea a arabilor. Aceştia din urmă formau o adevărată elită, elita unui întreg popor crescut în spiritul războiului, care lăsau cultivarea pământului celor săraci, „împinşi de dorința de câştig şi de pârjolire"[27]. La această atitudine extremă, musulmanii sunt împinşi de unele superstiții ieşite din credința lor[28]. Bizantinii repetau la nesfârşit că islamul considera uciderea de creştini drept o garanție a fericirii veşnice, o idee greşită a doctrinei musulmane, dar care prin forța repetiției devenise o mentalitate comună: „între alte baliverne, spunea Constantin Porfirogenetul cu privire la Mohamed,

[26] Teodosios Gramaticianul în Sp. Lambros, „Le deuxième siège de Constantinople par les arabes et Théodosios Grammatikos", *Historika Meletemata,* Atena, 1884, pp. 129-132.
[27] Leon al VI-lea, *Taktika*, P.G. CVII, col. 952 şi 980.
[28] Ibidem, col. 952.

o întâlnim şi pe aceea conform căreia cel care ucide un duşman sau este omorât va intra în paradis”[29]. De aici vedem cum creştinii bizantini erau bine informați cu privire la adversarii lor musulmani: pentru ei regula era să nu creadă în aparențe, în asigurări, deoarece acestea puteau ascunde anumite planuri premeditate. Ideea că s-ar putea trage un avantaj material de pe urma ororilor comise împotriva creştinilor ortodocşi este contrazisă de Nichita de Bizanț în secolul al IX-lea. Punctul său de plecare este în mod evident Profetul: „încurajați și înarmați barbari prin toate mijloacele se acoperă de sângele creştinilor”, dar pentru prima oară la Bizanț el citează un text din Coran: „Iată, ce scrii tu, sunt omoruri legitime, iar altele ilegitime. Este ilegitim şi prin aceasta interzis de Dumnezeu să omori un credincios al propriei tale mişcări. Dar este legal să omori pe cel care crede că Dumnezeu are un asociat şi inventează că îi este egal în putere”… „Spunând asemenea lucruri, tu te vei arăta incult şi ignorant: nu înțelegi că orice ucidere, indiferent de cauze este ceva abominabil, este ceva rău? Căci răul este ceva ilegitim. Uciderea se găseşte la originea distrugerii unui om. Ori omul este ceea ce poate fi mai frumos pe pământ, deoarece el este capodopera lucrării pământeşti a lui Dumnezeu. Consecința: uciderea este distrugerea unui bun sau cauza distrugerii sale. Este ceva rău prin definiție. De aceea, cei care se străduiesc să elimine uciderea dintre oameni, ar trebui lăudați, pentru că ei se străduiesc să facă cel mai bun lucru. Se adevereşte că noi suntem cei mai buni, deoarece căutăm să facem să dispară uciderea”[30]. Acelaşi autor susținea că musulmanii omorau pe creştini nu nu-

[29] Constantin Porfirogenetul, *De Admnistrando Imperio*, capitolul 14, ed. Moravcsik-Jenkins, p. 78.

mai de dragul de a câştiga paradisul, ci scopul lor, acela de a converti pe necredincioşi, ar justifica mijloacele folosite, care în sine pot fi rele.

Din aceste câteva consideraţii poate fi înţeleasă foarte bine spaima bizantinilor: musulmanii sunt ucigaşi şi jefuitori, pentru că moartea şi hoţia sunt părţi integrante ale religiei lor. De aici riscul stabilirii unui adevărat contact cu vecinul musulman, afară de cazul în care se ajungea la un progres în planul cunoaşterii lumii sale materiale şi spirituale; dar bizantinii nu au fost mari exploratori sau geografi[31] după cum ştim din textele despre ei, iar judecata lor despre adversar nu era însufleţită de o imaginaţie sumară. Această curioasă lipsă de curiozitate geografică şi antropologică, îl făcea pe bizantinul mediu să aibă despre musulman o părere amestecată de teroare şi fascinaţie. Cauza acestei atitudini poate fi găsită în concepţia generală despre lume întâlnită în Bizanţ: nu numai pământul locuit (*oikumene*) se împarte între civilizaţii care reprezintă Imperiul, pe de-o parte, şi barbaria, pe de alta; mai exista şi o altă delimitare între Orient şi Occident, în care superioritatea în concepţia bizantină era de partea primului. Această concepţie este interesantă pentru că începând cu secolul al XII-lea bizantinii considerau atât pe occidentali, cât şi pe musulmani aflaţi în întunericul barbariei. Nu este de mirare că turcii sau orientul arabilor, reprezentau pentru bizantini un fel de ţară fabuloasă, în care se amestecau amintirile antice şi legendele moderne, mai mult sau mai puţin reale despre opulenţa califatu-

[30] Nichita de Bizanţ, *Răspuns şi respingere a Agarenilor*, P.G. CV, col. 744 şi 836.

[31] Alain Ducellier, „La notion d'Europe à Byzance des origines au XIIIe siècle", *Byzantinoslavica,* LV, 1, 1994, pp. 1-7.

lui abasizilor. O mărturie în acest sens avem de la Leon Diaconul, care, vorbind despre expediția lui Ioan Tzimiskes în Irak, spune: „după ce a cucerit împrejurimile Nisibei, şi le-a supus romanilor, s-a hotărât să se îndrepte spre Ecbatan, capitala regilor agarenilor (mezii), care este unul dintre oraşele cele mai opulente şi mai bogate în aur de sub soare. Aceasta pentru că aici s-au adunat bogățiilor mai multor țări, iar de la întemeierea lui nu a suferit de nici un atac advers”[32].

O asemenea descriere contrazice unele idei preconcepute, repetate în mod constant cum că islamul ar conține un ansamblu de moravuri primitive, fiind în contrast cu aprecierile exagerat pesimiste ale textelor, ce-i drept, destul de rare. De aceea, uneori riscăm să comitem erori asupra istoriei sau geografiei lumii musulmane: de exemplu, unii autori confundă pe musulmani cu pavlicienii[33], atunci când ar trebui să vorbim de complicitate. Relatând expedițiile lui Vasile I împotriva maniheenilor dinspre Eufrat, continuatorul Cronicii lui Gheorghe Monahul îi identifică cu agarenii, cei mai aprigi adversari ai Bizanțului în secolul al IX-lea[34]. Asemenea confuzii se datorau adesea ataşamentului fixist al Bizanțului la un fel de schemă a forțelor considerate invariabile din antichitate şi care va domina amintirile legate de războaiele cu mezii, simbolismul confruntării dintre greci şi „barbarii orien-

[32] Leon Diaconul, *Istorie*, P.G. CXVII, col. 889.

[33] Despre această sectă dualistă, situată la frontierele lumii musulmane, în general aliată împotriva Bizanțului, ne vorbeşte Paul Lemerle, „L′histoire des Paulicienes d′Asie Mineure d’après les sources grecques”, *Travaux et mémoires*, IV, 1970 (pentru izvoare), V (comentariu), Paris, 1970 şi 1973.

[34] Continuatorul lui Gheorghe Monahul, *Cronica scurtă*, P.G. CIX, col. 901; *Cronica lungă*, P.G. CX, col. 1076.

tali". Astfel Skylitzes care cunoştea destul de bine relaţia dintre emiratul buwaihid şi Iran, şi care distingea în mod corect pe sarazinii perşi, nu va ezita să dea emirului buwaihid Samsam-al-Dawlah[35], numele de regele Cosroe[36].

Amestecul de fals şi adevărat este destul de prezent şi la Constantin Porfirogenetul. Astfel, vorbind despre revolta abasizilor din 750, leagă acest eveniment de cucerirea Spaniei, petrecută cu 40 de ani mai înainte; el spune că „familia lui Muawia (Mauias) guverna de 85 de ani. După aceasta, au venit perşii, cei care deţin puterea şi astăzi, care s-au luptat cu Mauias şi familia lui şi i-a înfrânt făcându-i să dispară. L-au omorât chiar şi pe Marouan, conducătorul lor. Câţiva partizani ai lui Mauias au scăpat şi au fost urmăriţi până în Africa de către perşi în compania unui urmaş de-ai lui Mauias. Acest urmaş, însoţit de câţiva oameni, s-a îndreptat spre Spania în vremea lui Iustinian Rinohmetul[37] şi nu a lui Pogonatul[38]. Se poate observa în acest paragraf preocuparea împăratului de a sublinia victoria şi, în acelaşi timp, lipsa de interes pentru exactitatea istorică. Acest gen de confuzii poate fi întâlnit adesea la autorii bizantini şi mai ales la Constantin Porfirogenetul, a cărui metodă era să pună cap la cap informaţii diverse şi uneori discordante. Cu toate acestea, informaţiile pot fi excelente prin detaliile oferite, într-o perioadă în care conflictul arabo-bizantin era o luptă cu adevărat vitală, ce impunea o bună cunoaştere a adversa-

[35] G. Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, I, p. 606 şi nota 2.
[36] Skylitzes-Kedrenos, P.G. CXXII, col.172-173.
[37] Iustinian al II-lea (685-695; şi 705-711); la sfâşitul celei de-a doua domnii a avut, de fapt, loc trecerea musulmanilor în Spania (711)
[38] Constantin al IV-lea Pogonatul (668-685).

rului. Astfel Teofan, reluat mai târziu de Constantin Porfirogenetul, prezintă cu exactitate luptele interne care tulburau lumea musulmană atunci când califatul Raşidun ceda locul celui al Umaiazilor. Amintind de evenimentele din 661, autorii consemnează: „Imperiul arabilor se împărțea în două, chiar dacă în regiunea Aithribos din Siria stăpânea Ali, în timp ce în Egipt, Palestina şi la Damasc guverna Mauias. Ali l-a atacat pe Mauias, o bătălie având loc aproape de Eufrat: Ali a fost înfrânt, iar Mauias a luat întreaga Sirie". După aceasta sunt date numele primilor califi umayazi, Mu'awia (Mauias), Yazîd (Izid). La moartea lui Yazîd, în timpul revoltei lui Abdallah ibn Zubayr, puterea va trece în mâna lui Marwân (Maouam). Abd al-Malik (Abimelek) este cel care va învinge revolta. Exactitatea acestor date este relativă: sunt atribuiți lui Mu'awia 24 de ani de domnie în loc de 19, lui Yazîd 6 ani în loc de 3, în timp ce Marwân I domnește 22 de ani şi jumătate în loc de 10[39]. Este clar că descrierea lui Teofan şi a lui Constantin Porfirogenetul nu prezintă faptele cu exactitate decât atunci când acestea au influențat relațiile dintre Imperiu şi Islam, îndeosebi războaiele civile care au avut darul să-l slăbească pe adversar. Dimpotrivă, atunci când sunt descrise o serie de detalii, cum ar fi anii de domnie ai fiecărui calif, care nu aveau vreo influență asupra acestor relații, bizantinii dau dovadă de o profundă ignoranță a istoriei interioare a califatului. În anii 960-970, când au loc victoriile în lanț ale bizantinilor asupra islamului în Cipru, Creta, Siria de Nord, împăratul Nichifor Fokas, în Tratatul său despre război, judecă această perioadă ca pe o adevărată lecție strategică a luptelor neîntrerupte dintre Islam şi Bizanț: „Hristos adevă-

[39] Constantin Porfirogenetul, *De Administrando Imperio*, pp. 86-88.

ratul Dumnezeu a anihilat forța şi puterea descendenților lui Ismael îndreptați împotriva noastră, atacurile lor fiind reprimate”[40].

Cei care au prezentat evenimentele din 661-705 au depins însă cu siguranță de unele izvoare musulmane, din care au selectat conform propriilor criterii. Adesea ei erau atât de fideli surselor, încât putem deduce natura şi orientarea lor. Aceasta demonstrează că cel puțin în secolele IX-X, informațiile venite pe diferite canale, ajungeau în Imperiu prin intermediul provinciilor imperiale, dar mai ales prin poşta imperială (basilikos dromos) care reprezenta un veritabil serviciu de spionaj. Bizantinii aveau informații excelente asupra lumii musulmane, dar erau accesibile în număr destul de mic. Detaliile pe care le găsim la Constantin Porfirogenetul se datorează unor greci inițiați în arabă. De asemenea, în secolul al IX-lea şi chiar mai înainte, traducerile în greacă ale Coranului circulau cel puțin pe cale orală. Menționarea unui interpret oficial la Bizanț arăta că el era însărcinat înainte de toate cu traducerea textelor care priveau securitatea Imperiului. De pildă, un oarecare Manuel, interpretul agarenilor la Bizanț, este cel care descoperă tentativa de lovitură de stat a nobilului Constantin Dukas din 913, domestic al scoliilor (comandant al armatei), în cursul regenței asupra lui Constantin (prin descoperirea unei pânze aruncate în apă, şi care conținea corespondența dintre logotetul Toma – un ministru, echivalentul vizirului la musulmani, şi un rebel care trăia în Siria).

[40] Nichéphore Phokas, *Sur la guerilla,* Préambule, 1, ed. şi trad. de Gilbert Dagron, Paris, 1986, pp. 32-33.

1.7. Sensul cuvintelor: arab şi musulman

Până în secolul al X-lea asupra acestor cuvinte domnea confuzia. Teofan şi după el Constantin Porfirogenetul, care transcrie pasaje întregi din Cronica celui dintâi, folosesc în mod amestecat cuvintele: arab, agareni, sau sarazini. Astfel, în fragmenul *De administrando Imperio* se aminteşte: „Masalamas era nepotul lui Mauias…Dar el nu era prinţul arabilor: era Suleiman prinţul sarazinilor, în timp ce Masalamas ocupa funcţia de general… Abimelec domnea încă atunci când arabii i-au atacat pe africani şi au devenit stăpâni ai Africii”[41]. Şi totuşi autorii noştri cunoşteau diferenţele etnice care divizau lumea musulmană. Chiar dacă îi calificau, de exemplu, pe abasizi şi perşi drept un popor al deşertului, ceea ce reprezintă o greşeală, ei ştiau că aliaţii Profetului au fost la origine susţinuţi de locuitorii Iranului oriental Kuraşan[42]. Chiar dacă ştiau că lumea musulmană aduna populaţii diverse, aceasta nu-i împiedica pe bizantini să considere cele două cuvinte arab şi musulman, drept sinonime. Atunci când vorbeşte de revolta lui Toma Slavul, un cronicar aproape contemporan cu Constantin Porfirogenetul afirma că acesta din urmă „aduna o importantă armată din rândul agarenilor, vecinii noştri, dar şi dintre locuitorii mai îndepărtaţi: egipteni, indieni, perşi, asirieni, armenieni, caldei, şi toţi aceia care erau ataşaţi învăţăturilor lui Manes”[43].

[41] Constantin Porfirogenetul, *op. cit.,* pp. 92-94.

[42] cf. Teofan, P.G. CVIII, col. 860.

[43] Continuatorul lui Teofan, P.G. CIX, col. 68-69. În virtutea unor scheme mai vechi, considerate mereu valabile, autorul includea aceste popoare în rândul dualiştilor maniheeni, una din marile obsesii ale

Teofan, asemenea Porfirogenetului, dădea Bagdadului, Africii sau chiar Spaniei numele de Siria sau „Imperiul arabilor".

De acum cuvântul „arab" pare din ce în ce mai rar folosit, păstrând pe viitor un sens etnic, ca în cazul termenilor „perşi" sau „turci", acesta din urmă desemnând mai întâi pe unguri şi mai târziu pe turci[44]. Cuvintele cele mai des folosite acum vor fi: sarazini, fiii lui Agar, agarenii, ismaieliții şi sarazinii, înțeleşi ca echivalentul musulmanilor. Dacă am face o diferență între sarazini şi arabi, criteriile le putem observa la Skylitzes: „În al 25-lea an (al lui Heraclius), sarazinii au plecat în expediție cu mulți arabi având loc o întâlnire în care romanii au fost înfrânți… Foarte afectați de luarea Antiohiei (969) şi a altor oraşe enumerate mai sus, agarenii care trăiau în toate colțurile pământului şi aceleaşi popoare care au aceeaşi religie ca ei: egipteni, perşi, arabi, elamiți, locuitori a ceea ce numim Arabia fericită şi Saba se răspândeau formând o ligă"[45].

1.8. Cunoaşterea Imperiului musulman

Cu toate aceste fluctuații, bizantinii aveau o idee precisă asupra structurilor şi evoluției lumii musulmane: era foarte important acest lucru pentru gestionarea şi apăra-

Bizanțului clasic.

[44] H. Ahrweiller, *L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIIe-IXe siècle),* „Revue historique", t. CCXXVII, 1, 1962, p. 1, nota 2.

[45] Skylitzes-Kedrenos, P.G. CXXI, col. 816 şi CXXII, col. 116.

rea propriului lor Imperiu. Constantin Porfirogenetul cunoştea foarte bine faptul că sarazinii după o primă fază de unitate, s-au divizat în trei: „trebuie ştiut, spunea el, că există trei califate în Syria, adică în Imperiul arabilor, din care primul îşi are sediul la Bagdad, adică Muşumet; al doilea este stabilit în Africa şi este al familiei Ali şi Fatima, fiica lui Mohamed, şi de aici şi numele de fatimizii; iar al treilea este stabilt în Spania, şi aparţine familiei Mauias”[46]. Împăratul nu se mulțumeşte cu o repartizare globală a forțelor musulmane. Este adevărat că la un moment dat se înşeală atunci când pretinde că „la început, când sarazinii au devenit stăpâni în Siria, califatul şi-a avut sediul la Bagdad”, dar vorbeşte de titlul exact de calif şi pare a avea o viziune destul de clară a marilor diviziuni administrative, pe care el le numeşte corect, *marile emirate*, adică unități administrative militare întâlnite în perioada apogeului lumii abaside: Persia, Africa, Egiptul, Palestina, pe care o numeşte, de asemenea, ca emiratul de Ramlah, urmează Damascul, Alep, Antiohia, Amida, Nisibe. În aceeaşi lucrare *De administrando Imperio*, a lui Constantin Porfirogenetul întâlnim fragmente remarcabile, care ne demonstrează o bună cunoaştere a structurilor administrative ale Islamului Oriental, arătând totodată şi viziunea sa, mai mult sau mai puțin corectă, de la est la vest, de la Constantinopol şi până în extremul occidental musulman. Porfirogenetul distinge provinciile Alep şi Antiohia, esențiale pentru că incluse în Imperiul bizantin, mai ales într-o perioadă în care reformele administrative ale lui Harun al Rashid în zona frontalieră erau importante, intrau într-un plan mai amplu de fortificații[47].

[46] Constantin Porfirogenetul, *De administrando Imperio*, p. 106-108.

La aceste câteva exemple putem veni cu constatarea că ținând seama de mijloacele de informare din acea vreme, dar şi de relațiile de neprietenie constantă care separa cele două Imperii, cunoştințele pe care le avea Bizanțul despre lumea musulmană nu erau atât de rele pe cât păreau la un moment dat. Am putut despride numai câteva idei care ne-au permis să ne formăm o idee pe care o aveau clasele sociale cultivate. Poporul avea însă o idee vagă şi poate chiar exagerată, pe care şi cronicarii o mai strecoară, ca în cazul bogăților de la Bagdad. Ceea ce este important este faptul că țările islamice sunt adesea mai bine cunoscute decât Occidentul creştin, iar Orientul musulman mai familiar grecilor decât occidentalii. Aceasta ne facem să avansăm părerea că bizantinii aveau şi cunoştințe precise despre doctrina musulmană, că erau într-o relație apropiată cu sarazinii, care la un moment dat se transformă ocazional în simpatie şi chiar în complicitate.

[47] Abdelaziz Ainouz, *Les frontières de l'Empire musulman de 740 au X siècle, thèse dact.* Toulouse, 1984.

CAPITOLUL 2

Imperiul bizantin şi puterea califală

2.1. Autoritatea imperială bizantină şi puterea califală

Împăratul bizantin, asemenea lui Dumnezeu din Cer, era înconjurat de o ambianță care simboliza puterea sa divină, impunând această idee celor care se apropiau de el. În mijlocul palatului, al curții, al ofițerilor, puterea imperială se manifesta „cu măsură", reproducând de fapt mişcarea armonioasă pe care Dumnezeu o exercita asupra universului. Împăratul era în acest sens comparat cu cel mai nobil dintre astre, cu soarele, simbolul perfecțiunii ca şi Dumnezeu. Tema aceasta a „împăratului soare" pe care o regăsim şi la Psellos, era încă folosită la curtea lui Alexis al III-lea (1195-1203), „împăratul soare" care din Orient răspândea „primăvara asupra supuşilor săi"; de asemenea despre Alexios I (1081-1118) se spunea că „este apusul soarelui"[48]. În final, foarte mulți nu puteau face diferență între acest „dumnezeu terestru" şi adevăratul Dumnezeu. Atunci când Isaac I (1056-1059) a intrat în Constantinopol, poporul l-a întâmpinat ca şi cum ar fi avut în fața ochilor pe Dumnezeu, considerând intrarea sa

[48] A. Ducellier, *Le drame de Byzance*, *idéal et échec d'une société chrétienne,* Hachette, Paris, 1976, p. 122.

în oraş o adevărată epifanie. La rândul său, Roman al IV-lea Diogene (1068-1071), în momentul în care traversa Asia Mică în mijlocul gărzii sale imperiale era recunoscut ca „egal al lui Dumnezeu". De altfel, împăraţii îndeplineau în ochii supuşilor, cu titlu de simbol sau comemorare, gesturi „asemănătoare" cu cele ale lui Dumnezeu. De exemplu, la sărbătoarea Paştilor apariţia imperială era privită ca simbolul Învierii aşa cum exprima foarte bine una din cântări: „creaţia sărbătoreşte astăzi Paştile eliberator văzând sceptrul vostru, Stăpâne, care se ridică în acelaşi timp cu Învierea lui Hristos"[49]. Asemenea lui Dumnezeu, împăratul se arăta rar în public, aparițiile sale fiind adevărate epifanii, deosebit de prețioase. În contradicție cu o perioadă ceva mai veche, în care ideea de împărat-soldat era încă prezentă, acum, la Bizanț, se întărea o concepție nouă: împăratul nu trebuie să părăsească palatul său. Ca şi Dumnezeu, trebuia să se ştie că împăratul este mereu prezent, dar rămâne ascuns în palat.

În palatul său, supranumit sugestiv „palatul sacru", împăratul era înconjurat de tot felul de simboluri dintre care cel mai important era *purpura*[50]. Faptul că împăratul era îmbrăcat în purpură lăsa să se înțeleagă că Dumnezeu a făcut alegerea sa, astfel încât atunci când Mihail al II-lea Bâlbâitul (820-829) a îmbrăcat din greşeală hlamida de purpură pe care Leon al V-lea Armeanul (813-820) o lăsase pentru a se putea ruga, fiecare a văzut un semn că acesta îi va succeda la domnie. Tot ca simbol al puterii imperiale era şi încălțămintea din purpură, *kampagia.*

[49] *Ibidem*.

[50] Pentru simbolurile autorității domneşti în Țările Române vezi A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII,* editura Academiei Române, Bucureşti, 1983, p. 40-51.

Atâta timp cât cineva avea încălțăminte de purpură în picioare, însemna că face parte dintr-o lume diferită, chiar dacă descălțându-se, persoana nu mai îndeplinea aceeaşi misiune divină. „Este imposibil, spunea Bardas Skleros, ca cineva care s-a încălțat o singură dată în prezența tuturor, să se descalțe fără dificultate”[51]. Sensul mistic acordat purpurei ne permite să înțelegem mai bine indignarea acelora care au văzut cum Isaac al II-lea Anghel (1185-1195) acorda unchiului său, Teodor Kastamonites, permisiunea de a folosi ornamente din purpură pentru părul său, dreptul de a purta o mantie tot din purpură şi chiar posibilitatea de a semna corespondența în purpură. Aceasta îl face pe Nichita Choniates să spună că ceea ce se întâmplă acum „este o alunecare a lucrurilor către ceva neobişnuit, este contra naturii”[52]. În calitatea sa de trimis al lui Dumnezeu, numai împăratul avea dreptul să folosească insemnele imperiale: veşmintele şi diademele care marcau puterea suveranului, au fost date de Dumnezeu pentru prima dată lui Constantin cel Mare în schimbul jurământului că le va folosi numai în situații solemne şi că nu le va împrumuta altor persoane. Astfel, împăratul Leon al VI-lea Înțeleptul (886-912) ar fi murit pentru că cedase coroana sa fără vreun motiv anume.

Alte insemne mai puțin impresionante aveau, de asemenea, valoare de simbol: cazul monezilor. Pentru că aveau un caracter imperial, monezile din argint sau din aur precum *numisma* erau refuzate numai în cazul în care ar fi fost false. A respinge moneda unui împărat însemna a-i respinge puterea cu care era investit de la Dumnezeu.

[51] A. Ducellier, *Op. cit.*, p. 123.
[52] *Ibidem*.

Acestei teocrații radicale, omul de rând nu-i putea răspunde decât prin teamă şi ascultare pasivă. Era admis chiar faptul că teroarea ar fi avut un „rol purificator". Mihail al IV-lea Paflagonianul (1034-1041), un suveran destul de blând şi înțelegător, afişa de cele mai multe ori supuşilor săi un chip sever. În legătură cu această atitudine Mihail Psellos consemna că „nu depăşea aspectul feței, deoarece cei care-l vedeau, de teamă nu îndrăzneau să comită vreo acțiune care să-l supere; nimeni nu dorea să-l înşele pentru că se temeau şi se gândeau la vigilența lui". Kekaumenos prezintă cu mult realism acest sentiment de teamă: „trebuie ca notarii şi agenții puterii să fie pătrunşi de frică, căci astfel vor fi cinstiți". Cu toate acestea, Bizanțul nu era o lume a terorii, dar o teamă ca principiu părea să domine raporturile dintre împărat şi supuşii săi. În această direcție se înscriu şi cuvintele aceluiaşi Psellos cu privire la anii de domnie ai lui Mihail al IV-lea: „fiecare trăia pentru el, întâlnirile unora cu alții fiind suspendate"[53].

Această teamă avea ca rezultat o anumită reticență: nimeni nu putea conta pe sprijinul celuilalt în cazul în care era defavorizat de vreo decizie imperială. De aici o altă consecință: un sentiment generalizat de suspiciune care învenina uneori relațiile din Bizanț, fie ele publice, fie de simplă prietenie. Cel care deținea anumite funcții oficiale era pătruns şi de un evident sentiment de angoasă, iar în cazul vreunei mişcări împotriva puterii era nevoie de multă prudență, teama în administrație căpătând în situații extreme forme generalizate. Acelaşi Kekaumenos sfătuia în cazul în care cineva se afla în subordinea vreunui funcționar incult şi incapabil, să fie tratat cu menajament şi teamă.

[53] *Ibidem*.

Împăratul nu putea fi înlăturat deoarece se considera că era dorit de Dumnezeu. Harul divin făcea din suveranul aflat la putere un fel de tabu pe care nici un efort uman nu putea să-l atingă. În fața revoltei gărzii sale germane, Nichifor al III-lea Botaniates declara liniştit următoarele: „chiar dacă mii de oameni ar încerca să mă răstoarne, ei nu vor reuşi, deoarece puterea o am de la Dumnezeu”[54]. De fapt, revolta împotriva împăratului era considerată a fi o revoltă împotriva lui Dumnezeu. „Acela care se manifestă cu violență împotriva împăratului, împotriva cui se ridică?”, întreba primul *basileus* Heraclius (610-641). Auditoriul răspundea: „Împotriva lui Dumnezeu care l-a aşezat împărat”. Deci, revolta era un „duşman al lui Dumnezeu” (*theomahos*), ceea ce se observă şi din discursul lui Nichifor al III-lea Botaniates (1078-1081) împotriva rebelului Nichifor Bryennios: „În nebunia ta, îi spunea el, tu te-ai ridicat împotriva hotărârilor lui Dumnezeu şi împotriva mea, care am fost aşezat pe tron de Dumnezeu. Astfel tu te-ai transformat în duşman al lui Dumnezeu”[55]. Chiar dacă atacul împotriva împăratului de la Bizanț depăşea stadiul de *les majestate,* interesant este termenul folosit în astfel de cazuri: „sacrilegiu” (*catosiosis*). „Ce absurditate, ce sacrilegiu!” spunea Mihail Attaleiates atunci când se referea la revolta lui Constantin al X-lea Dukas (1059-1067) împotriva lui Botaniates, tot aşa cum Leon al VI-lea, crezând într-un complot organizat de patriarhul Nicolae Misticul (901-907; 912-925) împotriva sa, spunea: „Îl voi goni de pe scaunul patriarhal pentru sacrilegiul comis”. Chiar şi pentru atacuri mai puțin grave rigorile erau extreme: pentru o feme-

[54] *Ibidem,* p.126.
[55] *Ibidem*.

ie care împreună cu fiica sa aruncaseră cu pietre împotriva lui, Nichifor II Focas (963-969), hotărăşte să fie arse pe străzile Constantinopolului.

Un astfel de sacrilegiu considerat ca revoltă împotriva lui Dumnezeu reprezenta şi o adevărată „apostazie". Cei vinovați, cei care „se vor opune legilor şi hotărârilor divine", nu erau pedepsiți de împărat, ci „legile le vor lua cetățenia şi toate celelalte drepturi ajungând ca nişte adevărați sclavi", căci atitudinea lor nu are nici o justificare. În vremea lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-959) s-a decis anatemizarea rebelilor, hotărâre reînnoită de Manuel I Comnenul (1143-1180) şi de Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282). În practică, astfel de excomunicări existau deja: iertarea personală a lui Isaac Anghelos acordată membrilor unui complot nu era suficientă: ei trebuia să meargă şi la Patriarh pentru a-i cere să fie „dezlegați de anatema" pronunțată împotriva lor.

Incontestabil, nelimitat, de origine divină, regimul politic bizantin era întruchiparea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Pentru aceasta însă era necesar ca suveranul să răspundă idealului fixat, altfel Împărăția lui Dumnezeu risca să se transforme într-un simplu despotism.

2.2. Legitimitate şi contestare a puterii imperiale

Distribuitor maiestuos şi impasibil al voinței lui Dumnezeu, suveranul bizantin era adesea o ființă instabilă şi intolerantă. Referindu-se la împărații din vremea sa, Mi-

hail Psellos era deosebit de sever în aprecierile sale: „Nici unul dintre ei nu şi-a exersat puterea cu înțelepciune: unii au fost răi, alții iubitori de intrigi, iar alții aveau unele slăbiciuni de ordin moral”[56].

În spatele imaginii unui împărat neînfricat, întâlnim adesea un suveran influențabil în aşa măsură încât adesea devine o simplă jucărie uşor de manipulat de anturaj. Leon al VI-lea era el însuşi conştient de faptul acesta: în fața politicii brutale a unuia dintre miniştrii săi „el izbucnea în lacrimi şi începea să se scuze jurând că tot ce se întâmplă este fără voia sa, fără avizul său sau fără ca el să fi dat ordin”[57]. Ca şi în situațiile în care avem de-a face cu regimuri autoritare, întâlnim uneori la Bizanț suverani rău sfătuiți şi care transferau responsabilitatea asupra miniştrilor lor. Pentru Mihail Attaleiates, ministrul Nikeforitzes „era singur responsabil cu problemele guvernului; el îi dădea indicații împăratului de ceea ce trebuia să facă şi tot el împărțea onorurile şi concesiile celor pe care singur îi alegea”[58]. Asistăm în Bizanț şi la tot felul de favoritisme: dacă Constantin al IX-lea Monomahul (1042-1055) numea pe eunucul Nichifor într-un post esențial, precum cel de *domestic al Orientului* (general şef), gestul nu era motivat de vreo calitate, ci se datora ataşamentului față de împărat”[59]. De aici şi actele de corupție de care împăratul nu era străin: judecători locali adesea mituiți sau guvernatori ai unor provincii ce acceptau cu prea multă uşurință sugestiile celor care aveau grijă să-şi sprijine argumentele cu bani. Situația invita adesea la un joc

[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ibidem*.

pur şi simplu de influenţe şi bani, care împingea pe cetăţeni către arbitrarul unor tirani incompetenţi şi avizi, acestei atitudini puterea imperială răspunzându-i fie prin măsuri punitive, fie prin toleranţă[60].

În ceea ce-l privea pe împărat, numai Dumnezeu îl putea sancţiona, iar acesta la rândul său deţinea controlul asupra administraţiei, de unde şi excesul de putere ce risca să devină uneori regulă[61]. Istoria Bizanţului permite enumerarea unor dictatori: Focas I (602-610), Justinian al II-lea (685-695 şi 705-711), Constantin al VIII-lea (1025-1028), Andronic I (1180-1185)[62]. Acestora li se mai

[60] În vremea lui Constantin al IX-lea au avut loc mai multe revolte, care contestau legitimitatea puterii sale. Dintre acestea amintim pe cea condusă de Georgios Maniakes, *catepan* al Italiei. El a declanşat lupta împotriva lui Constantin al IX-lea în septembrie 1043 asasinându-l pe ducele occidental Pardos (patriciu al Italiei). În cele din urmă este înfrânt de trupele imperiale. Vezi Louis Bréhier, *Hommes de guerre byzantins*, *Georgios Maniakès,* 1902, pp. 3-19. Alte manifestări contestatare din această perioadă au mai fost: cele ale lui Leon Lampros, patriciu şi strateg de Melitene şi Leon Tornikios, patriciu şi fost strateg, văr cu împăratul Constantin al IX-lea. În vara anului 1054 chiar şi patriarhul Mihail Cerularie a găsit un sprijin important în rândul populaţiei nemulţumite de Constantin al IX-lea. Vezi Louis Bréhier, *Le schisme oriental du XI-e siècle*, Paris, 1899, pp. 122-123; A. Michel, *Humbert und Kerularios. Quellen und Studien zum Schisme des XI. Jahrhundert* II, Paderborn, 1930.

[61] Vezi H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975.

[62] Atitudinea dictatorială a lui Andronic I a condus la contestarea sa de către popor sau de către unii demnitari de stat. Printre aceştia din urmă amintim: Andronic Anghel, vărul împăratului, militarul Teodor Cantacuzino, sebastosul Andronic Lapardas, comandantul militar Alexis Branas, aristocraţii Petru şi Asan, care se considerau descendenţi ai ţarului bulgar, sebastocratorul Alexis Anghel. Vezi C.M. Brand, *The Byzantines and Saladin 1185-1192*, în „Speculum", 37,

poate imputa şi o evidentă lejeritate în tratarea unor situaţii de libertate sau constrângere: în 1028, Constantin al VIII-lea vrând să-şi căsătorească fiica, Zoe, cu Roman Arghiros, deja căsătorit, îi acordă acestuia din urmă două variante: orbirea sau repudierea soţiei. Riscul de a se expune exceselor de tot felul, îl punea pe împărat într-o postură delicată faţă de sistemul mental al bizantinilor[63]. Împăratul era un model pentru subiecţii săi. Ca orice despot, împăratul nu avea încredere în nimeni, ceea ce îl făcea de multe ori arbitrar. Acelaşi Constantin al VIII-lea, exemplu tipic de tiran înnebunit de frică, lua aminte la tot felul de intrigi şi la cea mai mică bănuială lua decizii radicale. Vorbind despre el, Mihail Psellos spunea că „nu se gândea să împartă pedepsele în mod echitabil faţă de greşelile comise de supuşii săi, ci mai degrabă pentru a putea scăpa de suspiciunile sale". Cu toate acestea, bizantinii erau dominaţi de două idei fundamentale, care, în ciuda fricii, au dezvoltat critica, ce se va transforma în acţiune atunci când situaţiile deveneau nedrepte. Mai întâi, împăratul nu este decât un om, iar pe de altă parte, era clar că Dumnezeu nu putea

1962, pp. 167-169; L. Sternon, *Note de titulature et de prosopographie byzantines: Théodore Comnène et Andronic Lapardas sébastes* în „Revue des Etudes Byzantines", 24, 1966, p. 89-96; P. Malingoudis, *Die Nachrichten des Niketas Choniates über die Entstehung des Zweiten Bulgarischen Staates,* în „Byzantina" 10, 1980, pp. 51-147; C. M. Brand, *Byzantium confronts the West (1180-1204)*, Cambridge, Massachusets, 1968.

[63] Efectul imediat al unor astfel de excese erau revoltele. Printre contestatarii lui Constantin al VIII-lea îi amintim pe Constantin Burtzes, patriciu şi fost consilier al lui Vasile al II-lea, Nichifor Comnenul, guvernator al Vaspurakanului, Bardas Focas, patriciu, strănepotul împăratului Nichifor al II-lea Focas, Constantin Dalasenos, fostul catepan al Antiohiei şi Roman Arghiros fost eparh.

accepta cruzimea, greşelile morale şi religioase de care se făceau vinovați unii suverani. De fapt, asemenea excese nu erau posibile decât în situațiile în care Dumnezeu cu libertatea sa absolută de a alege, putea respinge pe unul dintre aleşii săi tereştri, tot aşa cum ceva mai devreme îl promovase: în mod neaşteptat, fără vreun motiv aparent. Pentru o vreme, persoana abandonată putea conserva aparențele unui împărat, dar era practic izolată, dată în mâna diavolului. Exemplul tipic este cel al lui Constantin al V-lea (743-775): „duşmanul care seamănă zâzania dansează văzând cum învinge propria răutate în acest împărat tiranic”[64]. Fără a merge prea departe, o acțiune negativă a impăratului tindea să demonstreze că acesta nu mai este reprezentantul lui Dumnezeu, ceea ce lasă să se înțeleagă Attaleiates prin expresia „nelegiuire”, atunci când se referă la ordinul dat de Mihail al VII-lea Dukas (1071-1078) de a-l orbi pe Roman Diogene[65]. În astfel de situații împăratul îşi pierdea legitimitatea, pentru că în loc să-i invite pe oameni la împlinirea voinței lui Dumnezeu, dădea exemplul unei ființe dominate de cel rău. Este destul de dificil, să ştim în care moment împăratul înceta să mai fie un suve-

[64] A. Ducellier, *op. cit.,* p. 129.

[65] Ordinul de orbire a lui Roman Diogene intervenise în urma încercării acestuia de a prelua puterea în iunie 1072. Împăratul Mihail al VII-lea a fost nevoit să mai facă față şi altor revolte: în tema Opsikion (poate o urmă a războiului civil care a opus pe Roman Diogene şi familia Dukas), cea a francului Roussel de Bailleul, cea a ducelui anatolicilor Nichifor Botaniates. Vezi J. Laurent, *Le duc d'Antioche Katchatour (1068-1072),* în „Byzantinische Zeitschrift” 30, 1930, p. 405-411; D.I. Polemis, *Notes on Eleventh Century chronology (1059-1081),* în „Byzantinnische Zeitscrift” 58, 1965, pp. 60-76; Ana Comnena, *Alexiada*, Bucureşti, 1977, vol. I, p. 12.

ran de drept divin şi devenea ceea ce putem numi în mod general „tiran".

Conform tradiției romane, împăratul era alesul armatei, Senatului şi al poporului, fapt care atrăgea după sine şi o serie de atribuții. Neîndeplinirea lor amenința soliditatea puterii sale. Odată cu Constantin cel Mare, împăratul Îl reprezenta pe Dumnezeu pe pământ, dar el nu putea beneficia de acest atribut decât atâta timp cât respecta învățătura creştină. În caz contrar el devenea asemenea adversarilor săi un simplu *tyrannos*. Cele două noțiuni, de *basileu* şi *tiran* sunt şi opuse dar şi apropiate. Într-un discurs adresat împăratului Constantin al IX-lea Monomahul, Mihail Psellos exprima foarte bine acest lucru: „orice *basileus* doreşte ca supuşii săi să fie conduşi prin legi, pentru a nu cădea în tiranie, care este asemănătoare cu *basileia*"[66]. Cu alte cuvinte ideea de tiranie o implica şi pe cea de putere, prin care se apropia de noțiunea de *basileia*, dar şi de violență, constrângere, deci nelegitimitate, noțiune care le diferențiază. Termenul de putere asociat celui de *basileia* a permis înțelegerea, ce-i drept rară, a tiraniei într-un sens favorabil: Roman al III-lea Argyros (1028-1034) avea o ținută tiranică, Alexios I Comnenul, fiul lui Ioan al II-lea şi moştenitor natural al *basileia* avea şi el această înfățişare, ca şi Alexios Paleologul, ginerele lui Alexios al III-lea[67]. Tirania se derulează în timp. Ea poate fi instaurată odată cu urcarea pe tron, prin preluarea însemnelor imperiale, şi se termină odată cu moartea ce poate surveni în mod natural sau este provocată de uzur-

[66] M. Psellos, *Scripta Minora* I, p. 22, în E-Kurtz-F. Drexel, *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem adhuc inedita* I-II, Milano, 1936-1941.

[67] J.C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance*, Paris, 1996, p. 177.

patori. De asemenea, spiritul tiranic se poate transmite şi în mod ereditar.

A fi un împărat tiran desemna mai întâi pe cel care împiedica respectarea prescripţiilor religioase, un exemplu în acest sens fiind ereticii. Pe de altă parte, infracţiunile de ordin disciplinar, mai puţin grave, puteau conduce, de asemenea, la tiranie. Pe parcursul crizei tetragamice, după ce interzicea lui Leon al VI-lea accesul în catedrala Sfânta Sofia, patriarhul Nicolae Misticul adăuga şi o serie de sancţiuni suplimentare, în eventualitatea în care împăratul ar fi avut un „comportament tiranic". Suveranii de mai târziu care au dus o politică unionistă au fost, de asemenea, consideraţi tirani. Până la urmă, actul tiranic rămânea prin excelenţă acela al obţinerii puterii prin violenţă. Ridicându-se împotriva lui Leon al V-lea, Mihail al II-lea a luat tronul prin „tiranie şi împotriva voinţei lui Dumnezeu". Simplele tentative de lovitură de stat ratate, ca cele ale lui Bardas Skleros sau Bardas Focas din vremea lui Vasile al II-lea (976-1025), sunt considerate în egală măsură drept acte tiranice[68]. Mai putem adăuga

[68] Bardas Skleros magistru şi duce al tagmatei Mesopotamiei făcea parte dintr-o familie de militari iluştri din secolul al VIII-lea. El avea pretenţii asupra tronului, însuşindu-şi însemnele imperiale şi încheind acorduri diplomatice cu emiri arabi. Revolta lui Bardas Skleors împotriva lui Vasile al II-lea a început în 976. Bardas a obţinut o primă victorie în primăvara lui 976, iar a doua în toamna lui 977. Bardas Skleros l-a învins şi pe Bardas Focas la Pankaleia în iunie 978. În cele din urmă, în 979 a fost înfrânt. Despre aceste evenimente vezi M. Canard, *Deux documents arabes sur Bardas Sklèros*, în „Atti del V Congresso internazionale di Studi bizantini", I, Roma, 1939, p. 55; W. Seibt, *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie,* în „Byzantina Vindobonensia" 9, Viena, 1976. În privinţa lui Bardas Focas, magistru şi domestikos al

faptul că şi încredințarea puterii unor iresponsabili, ce aveau să o deturneze de la cursul adevărat, căpăta un aspect culpabil.

Maniera cea mai simplă de a deveni tiran rămânea însă aceea a abuzului de putere față de supuşi: ascunderea proviziilor alimentare de care s-a făcut vinovat Nichifor II Focas (963-969) reprezenta „un act tiranic îndreptat împotriva cetățenilor”[69]. De fapt, actul tiranic pentru bizantini era sinonim cu noțiunea de exces, de lipsă de măsură; noțiunea poate fi neclară, dar fundamentală şi evidentă în mentalitatea greacă, impunând omului anumite limite naturale, de care acesta ar fi trebuit să țină seama. „Din momentul în care ieşim din mediul cel drept, spunea Ana Comnena, şi ne îndreptăm către extreme, ne îndepărtăm de virtute”. Chiar şi Isaac al II-lea, prin veşmintele şi parfumurile sale, dar mai ales prin abundența meselor (*ocean de vin*), cădea în excesul ce-l putea conduce la tiranie.

Totuşi lipsa de măsură îl lansează pe om în întreprinderea unor acțiuni de forță, iar acest aspect este adesea întâlnit la Bizanț pentru că este sinteza a două reacții metale, diferite la origine, dar care erau de multă vreme

scoliilor din Orient, putem spune că-şi propunea eliminarea suveranilor porfirogeneți. El a pus la cale rebeliunea din primăvara anului 987, iar în urma bătăliei de la Abydos din 989 a fost înfrânt şi omorât. Vezi detalii despre cariera lui Bardas Focas în *Histoire de Yahya-ibn-Sa'ïd d'Antioche, Continuateur de Sa'ïd-ibn-Bitriq*, trad. de I. Kratchkovsky – A. Vasiliev, I – *Patrologia Orientalis,* 18, 1924, p. 700-833; II – *Patrologia Orientalis* 23, 1932, p. 347-520.

[69] Înainte de a ajunge împărat, Nichifor Focas a fost magister şi strateg avtokrator al trupelor Orientului. După moartea lui Roman al II-lea, a apărut ideea unei revolte a grupului condus de Nichifor Focas, inițiativă încheiată cu proclamarea sa ca bazileu.

apropiate. Este vorba despre noțiunea de exces de care am pomenit şi care corespundea termenului grecesc de *ibris* din antichitatea elenă (greşeala antică a omului care merge prea departe cu bogăția sau cu puterea şi care sfârşeşte prin declanşarea geloziei sau a răzbunării zeilor) şi greşeala gravă a creştinilor care pot cădea în păcatul orgoliului. În acest sens, Alexios Comnenul reproşa rebelului învins Nichifor Bryenios faptul că „şi-a uitat propria măsură”[70].

Această noțiune de exces, din care provine la un moment tirania este adesea pusă în raport cu Dumnezeu: lipsa de măsură a unui tiran constă în lipsa de credință față de providența divină. Problemele umane sunt rânduite de Dumnezeu, care se impune oamenilor prin porunci şi autoritate. Nedreptatea şi asuprirea sunt alte două aspecte ale tiraniei pe care Nichita Choniates le reproşa „majorității împăraților bizantini”, care nu suportă bogăția celorlalți, sacrificând tot ce este nobil pentru a lăsa frâu liber „dorințelor fără margini”. În realitate, tirania era considerată o plagă a umanității şi o jignire adusă lui Dumnezeu, care detestă nedreptatea. „Cine nu ştie, spunea Nicolae Misticul, că Dumnezeu urăşte tirania, iar oamenii dintotdeauna au respins pe tirani ca pe o nenorocire a umanității”. În mod logic, o asemenea atitudine îndeamna la revoltă împotriva tiranilor. În cazul unei erezii, „o tiranie împotriva lui Dumnezeu”, toate izvoarele sub influența partidelor monahale, considerau, de exemplu, asasinatul lui Leon al V-lea Armeanul (813-820), o pedeapsă dreap-

[70] Complotul a avut loc în ultimele săptămâni ale domniei lui Alexios I Comnenul. Fiica sa, Ana Comnena, dorea să pună pe tronul Imperiului pe soțul său Nichifor Bryenios. Încercarae a fost dejucată de către succesorul lui Alexios, Ioan al II-lea.

tă „pentru violarea legii”, de care acesta se făcuse vinovat. Din acest exemplu, reiese şi pericolul unei astfel de concepții: începând din ce moment tirania devine evidentă, de când avem dreptul legitim de a o combate? Dacă fiecare se lasă condus de o apreciere de ordin personal, atunci nu mai avem de-a face cu o autoritate, căci în orice moment, oricine poate decreta, în numele lui Dumnezeu, că puterea imperială a deviat de la scopul propus.

Din fericire, Dumnezeu se manifestă atunci când abandonează pe un suveran: cine înțelege sau are posibilitatea să vadă semnele care vin din cer, le poate înțelege şi-şi poate explica mai bine de ce un împărat sau vreun dregător al statului, a avut un sfârşit fericit sau nu. Adesea, Dumnezeu arată că şi-a îndepărtat privirea de la împărat prin diferite cataclisme naturale, care se abat asupra Imperiului. Astfel, domnia lui Mihail al II-lea a cunoscut multe semne cereşti îngrozitoare: cutremure, incendii, asasinate. În acelaşi timp, împotriva lui Mihail al IV-lea, ajuns la tron prin asasinarea lui Roman Arghiros, Dumnezeu s-a dezlănțuit prin invazii de lăcuste sau a trimis vise unor apropiați ai împăratului, cum a fost cazul unui servitor al episcopului Pergamului. Explicația unor astfel de situații era dată chiar de cei care le-au avut: „toate acestea vă vin din cauza încălcării poruncilor lui Dumnezeu”.

Cu toate acestea, semnul cel mai evident al părăsirii celui care a păcătuit rămânea înfrângerea pe câmpul de luptă, proba zdrobitoare că împăratul a fost părăsit de Dumnezeu. Pentru patriarhul Nichifor, atacul avarilor din 616, era strâns legat de căsătoria scandaloasă a lui Heraclius cu una din nepoatele sale. Pentru Mihail Attaleiates înfrângerile bizantinilor erau urmarea guvernării tiranice a lui Mihail al VII-lea: „… răul era prezent în toate do-

meniile, iar mânia lui Dumnezeu s-a abătut asupra regiunilor orientale”[71]. În general, orice necaz, care venea asupra creştinilor era imputat greşelilor împăratului, deoarece acesta era responsabil faţă de toţi creştinii: jaful săvârşit de musulmani asupra mănăstirii Sfântul Sava din Palestina nu putea fi decât consecinţa susţinerii ereziei iconoclaste de către Leon al V-lea (812-820).

În momentul în care semnele erau evidente, era nevoie de cineva care să preia „iniţiativa revoltei”. Atâta timp cât puterea rezista, chiar şi atunci când în mod deschis ea era desconsiderată de Cer, populaţia se mulţumea cu rugăciunea şi cu cererea către Dumnezeu, pentru a le trimite pe cineva care „să fie capabil să elimine pe tiran”. Dacă un om se simţea investit cu o asemenea misiune, el nu putea fi sigur de reuşita sa. Singurul mijloc infailibil în cunoaşterea voinţei lui Dumnezeu rămînea până la urmă riscul aventurii, felul în care aceasta lua sfârşit; dacă revolta eşua, însemna că Cerul continua să-l sprijine pe împărat, dacă reuşea, autorul ei era considerat noul ales al lui Dumnezeu. La Bizanţ reuşita rămânea cea mai solidă legitimitate, deoarece reprezenta o aprobare din partea lui Dumnezeu, iar revolta care a condus la izbândă constituia „o iniţiativă sfântă” animată de „un ţel drept”, căreia uneori i se asocia şi patriarhul.

În virtutea misiunii sale divine, împăratul era decis să-şi apere tronul împotriva celor care ar fi dorit să-l ia. De aceea în caz de revoltă, împăratul făcea totul pentru a rezista atacului, iar atunci când ieşea învingător, sancţiona prompt atitudinea trădătorilor. Aşa s-a întâmplat cu Nichifor al III-lea Botaniates (1078-1081), care după ce l-a învins pe Bryennios, şi-a reafirmat în faţa învinsului său

[71] Jean-Claude Cheynet, *Op. cit.*p. 177.

legitimitatea. Au fost şi situaţii în care împăratul ajungea să-şi dea seama că a pierdut ajutorul lui Dumnezeu, şi renunța la putere fără să mai opună rezistență. Astfel, în momentul declanşării revoltei lui Leon al V-lea Armeanul, Mihail al II-lea îşi reaminteşte de originile obscure ale puterii sale şi se crede blestemat de Dumnezeu, abdicând fără rezistență. De asemenea, el a trimis însemnele imperiale rebelului şi s-a retras la o mănăstire, convins că nu făcea decât să accepte „evenimente dorite de Dumnezeu".

În privința lui Nichifor al III-lea Botaniates (1078-1081), el reprezintă tipul suveranului care vrea să arate până la căpăt că este ajutat de Dumnezeu, chiar şi atunci când era practic pierdut. Aşa cum rezistase revoltei lui Bryennios tot aşa a rezistat şi celei a lui Alexios Comnenul, dar a încetat orice rezistență şi a abdicat în momentul în care şi-a dat seama că Dumnezeu nu mai este de partea sa[72]. Sentimentul de a fi în orice clipă abandonat de Dumnezeu, i-a determinat pe unii suverani să se îndoiască de capacitățile lor reale, considerându-se respinşi chiar şi atunci când nu era cazul. Mihail al VII-lea Dukas (1071-1078) avea presentimentul unei revolte şi în prezența întregii Curți se compara adesea cu profetul Iona, cerând ca şi acesta „să fie aruncat în mare".

O asemenea resemnare poate fi explicată prin părerea că atunci când Dumnezeu şi-a manifestat dezacordul, încercarea de a rezista nu numai că ar fi inutilă, dar ar con-

[72] Înainte de a ajunge împărat, Nichifor Botaniates a fost duce al Anatolicilor. El provenea dintr-o familie de militari. În scurta sa domnie a fost nevoit să facă față mai multor revolte: a ducelui de Dyrahion, Nichifor Basilakios, a principelui porfirogenet Konstantinos Dukas, fiind înfrânt în cele din urmă de viitorul împărat Alexios I Comnenul. Vezi Ana Comnena, *Op. cit.,* I, p. 35-50.

stitui şi un sacrilegiu, prin împotrivirea față de voia lui Dumnezeu. Acela care se agață cu toată puterea de tron, atunci când este abandonat de Dumnezeu, înseamnă că luptă împotriva Cerului. Printre obstinații de putere îl putem menționa pe Mihail al VI-lea (1057), a cărui rezistență din 1057 părea contemporanilor săi scandaloasă: după ce Isaac Comnenul a fost proclamat împărat, generalul Katakalon Kekaumenos spunea că dacă s-ar tolera întoarcerea pe tron a lui Mihail al VI-lea – suveranul contestat – atunci din Cer va coborî mânia dumnezeiască, din cauza violării jurământului depus de succesorul Isaac I Comnenul (1056-1059)[73]. La rândul său, Skilitzes, făcând câteva reflecții asupra aceluiaşi episod, afirma că prin rezistența sa repetată, chiar şi atunci când armata, poporul şi Biserica l-au abandonat, suveranul a pierdut şi singura compasiune care îi mai rămânea după pierderea tronului: Împărăția lui Dumnezeu. Prin neascultare de voința lui Dumnezeu, Mihail al VI-lea risca să-şi piardă şi sufletul.

Aşa cum Dumnezeu dă puterea, tot El o poate lua, creştinul având datoria să urmeze voia Sa. În fața acestei porunci atât de importante nu mai exista ataşament politic sau social. A fi credincios însemna la Bizanț să fii alături de Dumnezeu. În lumina unei astfel de mentalități înțelegem mai bine formula folosită de Alexios Comnenul atunci când îl abandonează pe Mihail al VII-lea şi se alătură lui Botaniates: „aşa cum i-am păstrat lui o credință fără reținere, tot aşa îți voi păstra şi ție ataşamentul meu deplin".

[73] Decizia loviturii de stat a fost luată în primăvara anului 1057, dar Isaac Comnenul a fost proclamat împărat pe 8 iunie 1057.

Acesta este paradoxul puterii politice bizantine: fără ajutorul divin pe pământ, puterea imperială, sub aparența absolutismului, masca o lipsă totală de autonomie, iar omnipotența împăratului nu avea drept echivalent decât fragilitatea sa. Eforturile depuse pentru ieşirea din această dilemă puteau lăsa impresia unui sistem politic uneori incoerent, impresie ce va fi însă contrazisă de încercările de conciliere între legile dumnezeieşti şi cele omeneşti.

2.3. Organizarea statului califal

Denumirea entității statale islamice întemeiate de profetul Mahomed şi-a luat numele după conducătorii săi numiți *califi,* adică succesori ai profetului la conducerea comunității musulmane[74]. Statul califal a cunoscut o perioadă glorioasă între secolele VII-XI, ajungând să stăpânească Orientul până în stepele Asiei, nordul Africii până la Atlantic, şi să pătrundă decisiv în Europa. Numai victoriile obținute de împărații bizantini, Constantin al IV-lea Pogonatul în 673 şi Leon al III-lea Isaurul în 718, precum şi de regele francilor Carol Martel în 732 la Poitiers, au putut opri invazia invazia arabă în întreaga Europă. Aceste reuşite militare ale noului stat oriental, care nu numai că înlocuia Imperiul sasanid, ci întrecea rolul figurativ deținut de acesta în echilibrul politico-militar al regiunii, afectând grav principala putere europeană, Imperiul bizantin, se datorau în bună parte unei organizări sta-

[74] Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizația islamului clasic*, trad. de Eugen Filotti, vol. III, ed. Meridiane, Bucureşti, 1975, p. 83.

tale eficiente. Înainte de venirea profetului, Arabia era un teritoriu locuit de triburi nomade, beduinii, care prin infiltrarea în ţările din jur şi devenind semisedentari au reuşit să cunoască valenţele statalităţii. Cu toate acestea, mentalitatea nomadului excludea ideea de stat, singurul organism politic pe care îl cunoştea fiind tribul. Chiar Mahomed a cunoscut viaţa tribală cu legile ei încă de la naştere. Sub tutela bunicului său şi apoi sub cea a unchiului, el a putut intra în contact cu diversitatea tradiţiilor fiecărui organism tribal în parte. De aceea, el a înţeles că numai o unificare politică putea asigura independenţa arabilor în faţa influenţelor Imperiilor vecine. Prima comunitate islamică, embrionul imperiului califal de mai târziu şi al statelor islamice de astăzi, a fost organizată la Medina de către Mahomed.

Statul întemeiat de Mahomed, un stat de tip teocratic, era guvernat după legile date de Allah prin trimisul său, prestigiul bunei sale organizări ajungând până la Bizanţ, în Persia, Etiopia sau Egipt, unde existau, înainte de moartea profetului, ambasade arabe cu scopul convertirii la islam. Statul musulaman întemeiat în jurul centrelor Mecca şi Medina, şi-a dobândit eficienţa şi prin renunţarea la unele obiceiuri distructive existente în cadrul societăţii arabe preislamice precum cămătăria, jocurile de noroc, consumul de alcool. Diferenţierea societăţii musulmane s-a produs odată cu implementarea în viaţa statului a învăţăturii coranice şi renunţarea la influenţe străine[75].

Califul de la *kalîfa Rasul Allah*, „succesor al trimisului lui Allah, era cel care asigura conducerea comunităţii după moartea lui Mahomed. În calitatea sa de profet şi şef politic, Mahomed nu prevăzuse nimic pentru succesi-

[75] *Ibidem*.

unea sa şi de aceea a fost destul de delicat să se găsească o soluție pentru înlocuirea sa, pentru ca unitatea realizată să fie în continuare păstrată. În cele din urmă un acord a fost încheiat între primii săi adepți. Abu Bakr era cel care trebuia să ghideze comunitatea şi să se îngrijească de aplicarea diferitelor prescripții ale legii sacre, transmise de Mahomed.

Califul era un reprezentant al comunității. Alegerea lui nu era validată decât după ce se angaja în fața principalilor demnitari ai statului că se va supune Legii. Califii abasizi au reuşit prin diferite manevre să obțină recunoaşterea principului dinastic în locul celui electiv. Reprezentanții claselor conducătoare îşi reafirmau acordul la vremea cuvenită şi depuneau jurământul de supunere, urmați apoi de populația capitalei, ceea ce angaja din acel moment întreaga comunitate care îi datora pe mai departe califului o ascultare necondiționată. La rândul său, califul se considera investit cu putere de către Dumnezeu însuşi, având datoria de a guverna conform preceptelor coranice. Condițiile care i se cereau erau: vârsta maturității şi aptitudini fizice şi mentale (şiiții, partizanii ultimului calif umayad Ali, cereau şi respectarea descendenței din familia Profetului). Califul putea abdica, ceea ce şi făcea uneori pentru a nu fi ucis, dar nu putea fi destituit decât când manifesta o atitudine de flagrantă injustiție sau dacă era atins de o grea infirmitate. El deținea prerogativele cele mai importante, devenind aproape un suveran absolut. Conducea rugăciunea credincioşilor la evenimentele cele mai importante, rostea predica la rugăciunea de vineri, era conducătorul pelerinajului la Mecca, iar vinerea în moschee credincioşii invocau binecuvântarea lui Allah în favoarea lui.

Califul era comandantul suprem al armatei el fiind cel care stabilea criteriile de repartizare a prăzii de război. El numea pe guvernatorii provinciilor şi pe judecători, controlând totodată modul în care erau folosite veniturile statului precum şi buna funcţionare a justiţiei. Autoritatea califului era limitată doar de obligaţia de a aplica legea cu dreptate, fiind constrâns în problemele mai importante de interes general să-i consulte pe juriştii eminenţi din anturajul său, fără avizul cărora nu putea aplica pedeapsa cu moartea. Declinul autorităţii califilor abasizi a fost cauzat în principal de următorii factori: lipsa de legitimitate şi descentralizarea adminsitrativă impusă şi de dificultăţile de comunicare între regiunile îndepărtate[76].

Lipsa de legitimitate pusese încă de la început o serie de probleme califilor. La numai 30 de ani după moartea lui Mahomed comunitatea era divizată deja în trei partide: majoritatea credincioşilor suniţi, adică partizanii tradiţiei, sub conducerea califului aflat la putere; alţii, fideli dinastiei primului calif Ali; „secesioniştii", care socoteau că doar comunitatea avea dreptul de a-şi alege şeful, precum şi datoria de a-l da jos dacă săvârşea abateri grave[77]. Permanenta posibilitate ca două grupuri să conteste legitimitatea califului aparţinând celui de-al treilea grup a impus existenţa gărzii personale a califului, aproape singurul corp de armată. La începutul secolului al IX-lea această gardă era alcătuită din mercenari sclavi de neam turc. Aceştia, pe lângă faptul că au ajuns să-şi impună punctul de vedere în privinţa alegerii califilor, au primit

[76] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei,* vol IV, Ed. Saeculum, Bucureşti, 1998, p. 212.

[77] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol.III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 90.

pentru serviciile aduse şi o serie de concesii sub forma terenurilor agricole, oraşe sau districte întregi, pe care au ajuns să le stăpânească cu o autoritate absolută.

Descentralizarea admnistrativă a făcut ca adeseaori guvernatorii să-şi manifeste tendința de a-şi asuma autoritatea absolută în toate problemele locale. Astfel, în anul 936 unul dintre aceşti guvernatori a primit titlul de „mare emir" cu permisiunea să comande ansamblul trupelor şi să numească majoritatea ofițerilor. Funcția avea să fie obținută de un emir iranian din familia buyzilor (populație de origine turcă) şi să rămână timp de un secol în posesia descendenților sau a rudelor acestuia. Puterea dinastiei arabe a abasizilor era, prin urmare, în această perioadă aproape nulă în timp ce emirii buyzi controlau nu numai Iranul, ci şi Irakul, unde califul nu-şi păstrase decât unele prerogative neînsemnate.

În lumea bizantină şi cea arabo-musulmană au existat deosebiri formale şi de esență. Dacă împărații bizantini au fost protectori al Bisericii, califii arabi nu aveau legături cu islamul decât atunci când obligațiile le cereau acest lucru. Cu toate acestea ambii suverani îşi îndeplineau cu scrupulozitate ritualurile pe care funcția le impunea. Cele două lumi se asemănau şi prin luxul de la curte şi prin impozanța palatelor imperiale. Bogăția curții avea darul de a intimida uneori pe cei care doreau să se angajeze în luptă. Astfel, atunci când o delegație bizantină mergea în vizită la calif, acesta făcea tot posibilul pentru a-i impresiona, scoțând din depozite lucrurile cele mai de preț pe care le avea. Chiar şi soldații erau îmbrăcați cu veşminte de ceremonie şi cu arme, de cele mai multe ori aurite. De un ceremonial asemănător aveau parte la curtea bizantină, delegațiile străine sosite la Constantino-

pol. Atât în Imperiul bizantin cât şi în cel arab, strânsa legătură dintre religie şi putere a avut darul de a legitima autoritatea concentrată în mâna suveranilor, căci numai puterea dumnezeiască, fără limite, putea sta la baza unei puteri umane nelimitate, făcând în acelaşi timp posibilă şi apropierea supuşilor de suveranul lor, căruia uneori i se puteau adresa aproape familiar.

CAPITOLUL 3

Puncte de vedere ale bizantinilor despre musulmani şi latini în perioada cruciadelor

Am putut constata că Imperiul Roman de Răsărit reprezenta o forță militară, unitatea fiind accentuată de cultura romano-elenistică, având reguli juridice moştenite din dreptul roman, iar unitatea religioasă asigurată de creştinism. Cu toate acestea, el cunoştea şi unele slăbiciuni: din punct de vedere militar, nenumăratele războaie cu perşii epuizaseră armata bizantină, iar unele provincii precum Siria şi Egiptul erau menținute de garnizoane, mult prea dispersate şi fără sprijin financiar corespunzător. Pe plan administrativ, încă din secolul al V-lea s-a înregistrat o transformare prea lentă, fără o eliminare rapidă a ramificațiilor complexe ale unui funcționariat foarte ierarhizat. Unitatea pe plan cultural era asigurată de o aşa-numită elită constantinopolitană, ce vorbea şi scria în greacă, o sinteză între valorile elenistice şi cele romane, păgâne şi creştine, care impunea o imagime omniprezentă a Romei. În realitate, majoritatea supuşilor Imperiului nu vorbea limba greacă, fiind departe de a se simți purtători ai acestei noi expresii: latina domina Occidentul hispanic şi italian, împărțind cu Africa limbile berberă, coptă în Egipt, siriacă în Siria şi Palestina, adevărate limbi naționale. Această diviziune lingvistică nu era atât de

gravă, dacă nu ar fi fost susținută de contradicții mult mai grave de ordin economic, social sau religioase.

În aceste condiții, sub conducerea primilor suverani arabi, califii supranumiți şi ortodocşi (*raşhidun*), provinciile Abu Bakar, Umar, Utman şi Ali, Siria, Palestina şi Egiptul, slăbite de diviziunile pe care le-am pomenit, au trecut fără rezistență în mâinile noilor cuceritori, în timp ce vechiul Imperiu persan s-a prăbuşit. Până în 718 Imperiul bizantin a beneficiat de o superioritate evidentă pe Mare, dar din acest moment s-a mulțumit cu o politică maritimă defensivă, invaziile slave şi bulgare din Balcani necesitând o atenție sporită pe plan terestru. Pe viitor, războaiele arabe, nu vor periclita prea mult soarta Bizanțului. Cu toate acestea, lumea musulmană era capabilă şi de ofensivă, concretizată în secolul al IX-lea prin cucerirea Cretei şi a Siciliei, dar esențialul acțiunii sale împotriva creştinilor se rezuma la războaie de uzură şi la piraterii. Profitând de această stare, Bizanțul a trecut la reorganizarea sa pe plan administrativ şi la rezolvarea problemelor sociale şi religioase. În a doua jumătate a secolului al XI-lea situația din Orientul Apropiat era diferită de cea din secolul al VII-lea: un Imperiu creştin foarte puternic reuşea să elimine puterea musulmană, slăbită de numeroasele diviziuni. Este momentul în care au intervenit două fapte legate una de cealaltă: ofensiva turcă şi cruciadele. Totul se schimbă acum, cruciadele intervenind într-un moment în care Imperiul de la Constantinopol înțelesese că a distruge adversarul musulman era un obiectiv greu de realizat, inițiativa latină punând totuşi în contradicție raporturile coexistențiale dintre Bizanț şi lumea musulmană[78].

[78] Despre Bizanț şi cruciade pot fi consultați: Paul Lemerle, *Byzance et la croisade. Relazioni del X Congresso internazionale di scienze*

Printre alte episoade care după 1080 au opus pe latini bizantinilor, proiectul unei coaliții greco-musulmane împotriva cruciaților era considerat de occidentali drept „o alianță contra naturii". Acest tip de judecată apărea pe fondul necunoaşterii de către apuseni a istoriei bizantine şi a faptului că nu reuşiseră să înțeleagă că grecii îi considerau la vremea aceea drept duşmani. Practic ei erau la fel de redutabili ca şi turcii. Cu privire la acest subiect, Ana Comnena este ceva mai discretă. Ea subliniază că latinii considerau inadmisibilă atitudinea pacifistă a sultanului, care „ar fi dorit de multă vreme să fie pace".

Toate acestea au adus Bizațul în situația de a avea acum de luptat împotriva a doi adversari: turcii şi latinii.

Prezentarea relațiilor latino-bizantine din secolele XI-XIII pe care am făcut-o pe scurt ni s-a părut necesară pentru a înțelege mai bine în ce direcție au evoluat tot acum raporturile Imperiului de la Constantinopol cu adversarii tradiționali: musulmanii.

Este destul de greu de crezut că în 1098 bizantinii priveau cruciada drept principalul factor care i-a determinat să se apropie fără reținere de islam. Chiar dacă acest lucru pare valabil, nu trebuie uitat faptul că atitudinea a fost de scurtă durată şi a fost însoțită de reticențe şi de contradicții. Înaintea dezastrului din 1071 nu puțini erau aceia care din convingere sau din pasiune politică, considerau că „normalizarea" legăturilor cu musulmanii putea conduce uneori la sacrilegii generatoare de catastrofe. Astfel, Mihail Attaleiates critica în termeni foarte duri politica împăratului Roman Diogene, care în ajunul bătăliei de la Mantzikert oferea solilor musulmani o Cruce în

storiche, Florența-Roma, 1955, t.III, pp. 594-620; Michel Balard, *Les croisades*, Paris, 1988, pp. 72-76.

speranța că va obține salvarea: „(…) prin acordarea acestui semn victorios, el a dat victoria duşmanului; într-un astfel de moment nu trebuia să dea un asemenea simbol în mâinile adversarilor”[79]. Venirea latinilor a condus la reconsiderarea atitudinii bizantinilor, care au uitat de adevăratul lor adversar. Este greşit să credem că toți bizantinii se opuneau „cruciadei latine”: exista în elita laică şi cea bisericească un segment de opinie (minoritar), care nu se resemna cu ideea că latinii erau mai periculoşi decât turcii. Intervenea în rândul acestora o anumită solidaritate față de tradiția unitară creştină[80], conservată şi după 1204 şi consolidată în momentul în care pericolul otoman devenea presant. Începând cu secolul al XIII-lea aceşti unioniști vor accepta propunerea occidentalilor: însuşirea poziției romane în schimbul ajutorului împotriva turcilor. În momentul în care Imperiul bizantin şi-a recăpătat statura internațională în vremea lui Alexios Comnenul, ura latină părea incompatibilă cu menținerea unei atitudini tradiționale față de islam: relații diplomatice, alianțe şi chiar vizite ale sultanilor la Constantinopol făceau casă bună cu o atitudine de fațadă care afirma că distanța dintre creştini şi musulmani era irecuperabilă. Discursul era tradițional şi răspundea existenței unei adevărate ostilități față de musulmani.

În acest gen de limbaj nu existau însă stereotipii. Una dintre primele imagini pe care ni le oferă Ana Comnena despre tatăl său este de pe vremea când acesta avea 14 ani, adică în ajunul bătăliei de la Mantzikert: „împăratul Alexios, care a fost tatăl meu, înainte chiar de a lua scep-

[79] Michel Attaleiates, *Histoire*, Bonn, p. 160.

[80] Vezi W.M. Daly, *Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople 1097-1204*, în „Mediaeval Studies“, XXII, 1960.

trul împărătesc, a fost de un mare folos imperiului romeilor. Şi-a făcut ucenicia armelor sub Romanos Diogenes, căci el se dovedea vrednic de admirație printre cei din jur şi dornic de a înfrunta primejdia. Astfel, încă de la vârsta de 14 ani dorea cu ardoare să-l întovărăşească pe împăratul Diogenes care pornea o campanie foarte grea împotriva perşilor (turcii seldjiucizi) şi lăsa să se vadă în această ardoare o amenințare la adresa barbarilor, că, dacă se va măsura cu barbarii, îşi va muia sabia în sângele lor; într-atât era de mare dorința de a lupta a acestui tânăr”[81]. Acest citat ne arată că atitudinea puterii nu cuprinsese majoritatea populației în care domina încă un evident sentiment de ură împotriva turcilor, pe care Ana Comnena îl lasă uneori să se întrevadă.

La puțin timp după moartea lui Bohemond, în jurul anilor 1110-1111, problema normandă înceta a mai fi pentru Alexios o obsesie, iar împăratul a hotărât să desprindă Attalia de sub dominația trcească şi a cedat insistențelor generalului Eumathios Philokales de a conduce guvernul. Acest Philokales era un om de arme destul de talentat, care a reuşit să recucerească Smirna în apropierea regiunii Lampia, „dar, comentează Ana Comnena, oamenii lui au tratat atât de crud pe turci, încât i-au aruncat şi pe pruncii nou-născuți în cazane cu apă clocotită. Au masacrat o mulțime de oameni, au luat mulți prizonieri şi s-au întors bucuroşi la Eumathios. Turcii care au scăpat s-au îmbrăcat în negru, pentru a le face cunoscute şi prin veşminte celor de un neam cu ei nenorocirile lor şi au străbătut tot ținutul ocupat de turci, văitându-se cu jale şi înşirând grozăviile prin care trecuseră; trezeau mila tuturor prin veşmintele lor

[81] Ana Comnena, *op. cit.,* vol. I, I, 1, p. 11.

şi le stârneau dorința de răzbunare”[82]. Prințesa continuă să povestească victoriile lui Philokales împotriva turcilor, dar păstrează un ton reprobator: asemenea brutalități nu corespundeau imaginii tatălui său.

Aceste reacții de ură erau dificil de condamnat în mod deschis, fiind justificate în mod frecvent de elita societății bizantine care prelua tradiția cu privire la arabi, înlocuiți acum de turci şi anume aceea de „necredincioşi”. Ana Comnena este şi ea destul de moderată cu privire la cei pe care-i numeşte turci, perşi sau ismaeliți, cărora de multe ori le adaugă epitete de genul „necredincioşi”. Asemenea arabilor sau latinilor, turcii făceau parte din lumea barbarilor; din primele pagini ale „Alexiadei“, Ana Comnena îi desemna drept barbari atât pe normandul Roussel de Bailleul, cât şi pe turcul Tutach[83]. Atunci când era enumerată comunitatea barbară ce înconjura Imperiul, în fruntea listei se afla întreaga lume musulmană[84]. În secolul al XII-lea, cuvântul *barbar* desemna sultanatul de Rum, aşa cum pentru desemnarea suveranului persan se folosea termenul de *Mare Rege*. În plus ura împotriva latinilor creştea, iar eforturile de refacere a unității pierdute în 1054 se dovedeau zadarnice. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, scenariul preferat de bizantini era o viziune cu adevărat premonitorie a supunerii Imperiului turcilor. Astfel patriarhul Mihail de Anchialos scria lui Manuel I Comnenul: „Şi dacă suntem dominați de necredincioşi nu se întâmplă nimic, în timp ce dacă ne aliem cu italienii

[82] Ibidem, vol. II, XIV, 4, p.255.
[83] Ibidem, vol. I, I, 2, p. 14.
[84] Miklosich şi Müller, *Acta graeca*, tomul IV, nr. CXVIII, p. 203. Documentele provin de la mănăstirea Lembiotissa din apropierea Smirnei.

vom plăti un preț mare, deoarece alegem un pericol care ne amenință dogma. Primului mă supun fără a adera, în timp ce cu celălalt mă arăt de acord în credință…”[85]

Un asemenea text ne arată că problema turcă se afla în secolele XII-XIII în centrul dezbaterilor politice interne şi va rămâne astfel până la căderea Imperiului bizantin. Tratatele şi alianțele cu musulmanii reprezentau în general o preocupare constantă a clasei politice bizantine, care, în ciuda unei ideologii oficiale, îşi cunoştea foarte bine limitele. Dacă în unele medii contestatare musulmanii erau preferați creştinilor, barbarilor turci li se atribuiau tot felul de vicii comune de altfel întregii lumi musulmane: cruzimii de neiertat i se adăuga reaua credință, asupra acestui aspect grecii şi latinii înțelegându-se perfect. Astfel, după moartea tatălui său Frederic Barbarosa în cursul cruciadei a III-a, împăratul Henric al IV-lea a ales să se retragă pe mare „cunoscând perfidia popoarelor pe unde urma să treacă”[86]. Acest *topos* a căpătat în timp un sens precis ce sublinia reținere față de tratatele sau alianțele la care musulmanii erau parte. Tema a fost ulterior exploatată de cei care manifestau simpatii latine: când pericolul turc devenea iminent, se încerca promovarea unirii cu Occidentul.

La începutul *Istoriei* sale, Nichita Choniates, deschis politicii occidentale, nu uită să amintească că deja sub Alexios I Comnenul turcii încălcaseră acordurile precedente încheiate cu Bizanțul, făcând atitudinea sultanului Quilidj-Arslan previzibilă. Pentru el perfidia turcilor nu se limita numai la o violare a unor tratate: ea lua unori în-

[85] M. Balivet, *Deux partisans de la fusions religieuse des chrétiens et des musulmans au XVe siècle: le turc Bedreddîn de Samavna et le grec Georges de Trébizonde*, în „Byzantina“, X, 1980, p. 382.
[86] Ibidem, p. 546.

fățișarea unui veritabil machiavelism, suveranul bizantin fiind privit ca un biet naiv. Quilidj-Arslan chiar dacă se arăta prieten cu Manuel Comnenul, numindu-l „părintele său", a invadat cu trupele o parte a teritoriului bizantin, iar prințul Suleiman, conducătorul trupelor musulmane, declara că tot ce s-a întâmplat era împotriva voinței sale[87]. Pentru partizanii unității creştine, ataşați atitudinii anti-musulmane şi cei mai permeabili ideologiei cruciadelor, politica contractuală cu turcii devenea un adevărat pericol pentru Imperiu. Era vorba despre o veritabilă crimă împotriva creştinătății, o trădare care urma să fie pedepsită. Această opinie nu este împărtăşită însă de Manuel Comnenul, care, în anul 1143, îi invita pe turci să atace cruciada condusă de Conrad al III-lea. La rândul său, împăratul german îl acuză pe Manuel „că a introdus lupul în stână". Nichita Choniates explică cele întâmplate ca fiind legate de teama pe care bazileul o avea față de cruciați „care erau lupi ascunşi sub blană de oaie"[88]. Această imagine ilustrează foarte bine distanța care-i separa în secolul al XII-lea pe partizanii unității creştine de cei care nu-şi făceau prea mari iluzii în privința latinilor. Cei pentru care turcul era un lup rapace, crud şi perfid, orice relație cu musulmanii reprezenta un gest contra naturii, ce risca să impieteze pe adevărații creştini. După cruciada a IV-a însă, acest curent de gândire ostil oricărui contact cu musulmanii s-a disipat. Bizantinii au înțeles că cel mai mare pericol venea din Occident. Imediat după 1204, atunci când împăratul Alexios al III-lea gonit de la Constantinopol primea sprijinul sultanului din Konia pentru a face față pretențiilor lui Teodor Laskaris fonda-

[87] Cf. Nicetas Choniates, *Histoire*, Bonn, pp. 161-162.
[88] Ibidem, p. 89.

torul Imperiului de la Niceea, George Akropolites atrăgea atenția asupra intențiilor turcilor: „De fapt, spunea el, sultanul îl foloseşte pe bazileu drept pretext, în timp ce adevărul era că doreşte să supună întregul Imperiu”[89].

Probabil sub influența occidentalilor, musulmanii erau considerați şi plini de tot felul de vicii, patriarhul Atanasie acuzându-l pe Andronic al II-lea că a provocat o serie de acte imorale pentru că „poporul lui Dumnezeu s-a amestecat cu cel al lui Ismael”[90]. Astfel, în secolele XII-XIII exista la Bizanț un anumit segment de opinie intransigentă care vedea în orice contact cu islamul numai blasfemie şi trădare. Nu trebuie însă uitat faptul că începând cu Alexios I Comenul până la eşecul suferit de Manuel I la Miriokefalon în 1176, primii împărați ai dinastiei s-au aflat în poziție de forță în raport cu islamul, personificat ce-i drept de un sultanat de Konia prea puțin activ. De aceea recuceririle din vremea Comnenilor au influențat aprecierile la adresa musulmanilor. În virtutea acestui triumfalism, turcii şi musulmanii, în general, erau considerați un popor corupt, inferior romanilor, poziția lor fiind de inferioritate în raport cu Imperiul. De altfel, chiar şi turcii la apropierea armatelor creştine şi mai ales a persoanei imperiale începeau să se îndoiască de propria capacitate[91]. În plus, uneori se amintea că musulmanii erau descendenții sclavei Agar, deci erau supuşi unor oameni liberi precum romanii. În

[89] Georges Akropolites, *Histoire*, Bonn, p. 17.

[90] Patriarhul Athanasie, *Scrisori*, P.G. CXLII, col. 512.

[91] Alexios al III-lea, un împărat destul de slab, provoca teamă adversarului suldjiucid. Vezi discursul lui Alexios al III-lea în versiunea germană la F. Grabler, *Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede, Byzantinische Geschichtsschreiber*, Band 11, Viena-Köln, 1973, p. 176.

sensul literal al termenului, aceştia din urmă erau stăpânii lor, iar musulmanii le datorau supunere. Împotriva acestei mentalități, musulmanii se revoltau uneori, iar scriitorii bizantini considerau această atitudine drept un adevărat scandal, care demonstra încă o dată apartenența lor la o lume „contra naturii". Constantin Akropolites subliniază foarte bine acest statut de „sclavi", considerându-i drept nişte revoltați fără respect față de stăpânii lor naturali[92]. De altfel, în această perioadă adversarul turc nu a revendicat nici cea mai mică legitimitate asupra vechiului teritoriu roman al Anatoliei, provincii ortodoxe recuperate la un moment dat de Alexios I, Ioan şi Manuel.

Riscul pentru bizantinii din secolul al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea era formarea unei idei false şi riscante despre lumea musulmană pe care o vedeau plină de diviziuni în detrimentul factorului de unitate. Ei se credeau, cel puțin în mod oficial superiori, sentiment bazat pe legitimitatea romană, concepție răspândită mai ales în rândul elitei. Totodată, turcii rămâneau conform lui Georgios din Cipru „duşmanii naturali" ai Bizanțului[93]. În ciuda unei superiorități afişate, bizantinii nu vor putea nega după 1204 victoriile obținute asupra lor de către turci, mai ales în condițiile în care, prin retragerea de la Niceea, Imperiul îşi diminuase în mod substanțial forțele. Revolta acestor „barbari" era explicabilă prin faptul că unitatea creştină fusese destrămată de schisma de la 1054 şi de cucerirea Constantinopolului din 1204. Vorbind despre schismă, patriarhul Ioan Vekkos afirma că aceasta

[92] Constantin Akropolites, *P.G. CXL*, col. 824.

[93] Georges de Cipru, *Discursul lui Mihail Paleologul*, P.G. CXLII, col. 365.

este singura cauză a amputării fizice a teritoriului roman, o consecință tragică cu urmări ce trebuie rapid eliminate[94]. O astfel de interpretare a devenit subiectul preferat al unioniştilor până la căderea Imperiului bizantin. De partea cealaltă, cea a adversarilor unirii, cuceririle musulmane erau privite fie ca o urmare a unei apropieri exagerate de Occident, fie ca o pedeapsă venită de la Dumnezeu din cauza crizei interne a Ortodoxiei. Soluția pentru o astfel de situație era dată de comunitățile monahale: „noi creştinii, ne rugăm pentru că sperăm în regăsirea armoniei comune şi a adevărului la Mântuitorul Iisus Hristos”[95].

În fața pericolului musulman, bizantinii nu puteau fi indiferenți, însă soluția cruciadei propuse de occidentali rămânea suspectă, iar după 1204 chiar de neconceput. De aceea mulți se resemnau, spre deosebire de o minoritate care împărtăşea ideologia cruciadei. Din acest grup făcea parte şi Nichita Koniates care aminteşte de cruciadele a II-a şi a III-a. Discursul pe care el îl atribuie în 1143 împăratului german Conrad al III-lea este destul de semnificativ: „cruciada este o inițiativă divină şi nu o expediție umană împotriva barbarilor care sunt duşmanii Crucii lui Hristos”[96]. În privința lui Frederic Barbarosa, el este considerat prototipul cruciatului „care a vrut în numele lui Hristos să împartă greutățile creştinilor din Palestina” şi care „a murit pentru numele lui Hristos”, animat de un zel apostolic, ceea ce i-a adus în final „bucuria veşnică”[97].

Astfel, elita bizantină, împărțită în mod inegal între cele două opțiuni, trebuia să admită fie organizarea unei

[94] Ioan Vekkos, *Despre unire*, P.G. CXLI, col. 44.
[95] Miklosich-Müller, *op. cit.,* IV, p. 203.
[96] Nicetas Choniates, *op. cit.,* p. 91.
[97] *Ibidem*, p. 93.

cruciade generale împotriva turcilor, ceea ce presupunea unirea cu Roma, fie că Dumnezeu îi va scăpa într-o zi de pericolul musulman, cu condiția ca Ortodoxia să revină la o respectare riguroasă a învățăturilor sale morale. Indiferent de soluția aleasă, punerea ei în practică depindea de o adeziune generală din partea populației.

Relațiile dintre Bizanț şi Occident pe de-o parte, şi cele cu lumea islamică, pe de altă parte, au fost deosebit de complexe în perioada cruciadelor. Imperiul latin care a luat ființă la Constantinopol după 1204 a avut ca principală caracteristică numai religia. Balduin de Flandra a fost încoronat asemenea moştenitorilor lui Iustinian şi a semnat în gerceşte asemenea întregului şir de împărați predecesori. În privința raporturilor dintre Bizanț şi musulmani, acestea au avut o evoluție oscilantă, plecând de la un dezinteres aproape total din partea bizantinilor şi ajungînd apoi la teamă sau chiar la a fi preferați cruciaților latini. Ignorată la început, considerată drept o erezie iudeo-creştină, fără o cultură şi o civilizație demnă de atenția Bizanțului, lumea musulmană a fost descoperită mai bine în timpul cruciadelor. Interesele politice au făcut ca diferențele religioase să nu mai conteze, ducând la o apropiere între cele două civilizații care se vor influența reciproc în spațiul geopolitic al Orientului Apropiat.

CAPITOLUL 4

Modul de viață urban în lumea bizantină şi în cea arabă

În perioada secolelor VIII-XI structura populației bizantine şi a celei arabe era eclectică, efect al întinselor teritorii stăpânite. Populația Imperiului bizantin era formată din rase diferite, cu o majoritate greacă şi populații elenizate, îndeosebi în oraşe precum Alexandria, Tesalonic şi Efes, dar şi din slavi, armeni, capadocieni, semiți sau egipteni. Începând cu secolul al XI-lea au apărut şi colonii ruşi, bulgari, georgieni, turci şi varegi care-şi căutau norocul în marele oraş Constantinopol, anglo-saxonii, normanzii, italienii din Veneția sau Amalfi, Genova sau Pisa, mercenarii latini, toți conviețuind într-un spațiu care reflecta într-un fel imaginea oikumenului bizantin.

Cosmopolitismul demografic caracteriza şi structura socială arabă, care, începând cu epoca umayadă, a fost tripartită, consolidată pe baza criteriului confesional, ceea ce implica şi distincții juridice sau economico-sociale. Imperiul în fruntea căruia se aflau califii era prea mare şi format din elemente eterogene. Singurul principiu unificator era tributul plătit califului[98]. În aceste categorii dominantă era cea a califului, împreună cu familia sa şi aristocrația militară. A doua categorie o formau cei con-

[98] J.B Bury, *The Eastern Roman Empire*, vol IV, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1927, p. 750.

vertiți, care se bucurau de drepturi, fiindu-le însă interzisă apostazia. *Dhimmi* constituiau cea de-a treia castă, reprezentând pe cei care erau de fapt membrii ai celorlalte culte monoteiste (creştini, evrei, zoroastreni), considerate tolerate, dar care plăteau tribut pentru protecția primită. Aceştia îşi practicau liber religia şi aveau propria jurisdicție, în cazul în care nu se implicau şi musulmanii. În spațiul islamic, un loc aparte îl ocupau sclavii, care proveneau ca şi în Imperiul bizantin din teritoriile cucerite şi din târgurile de sclavi, întâlnite în toate marile oraşe. La Bizanț rândurile sclavilor erau îngroşate de copiii abandonați, de creditorii insolvabili, de țăranii foarte săraci care se vindeau cu sau fără copii. Atât pentru arab, cât şi pentru bizantin sclavia avea caracter domestic, cu diferența că un coreligionar musulman nu putea deveni sclav, în timp ce un creştin putea avea un sclav de aceeaşi religie.

Nivelul de trai într-un oraş bizantin era inegal, fiind determinat de apartenența la diferitele clase sociale, de condițiile materiale locale, de meritul propriu sau de tradițiile din fiecare regiune a Imperiului. De asemenea, structura ierarhică bizantină, inspirată de cea romană, făcea distincția printre nobili (vechii *clarissimi*), între cele 18 clase ale *syncletikoilor*, în funcție de demnitățile lor: *magiştri, protospătar, patriciu*, fiecare cu însemnele specifice oferite de împărat odată cu titlul nobiliar. O categorie intermediară, compusă din medicii liber-profesionişti, chirurgi, învățători şi profesori, avocați, arhitecți, ingineri militari, era nevoită să se încadreze în bresle sau corporații, care la rândul lor erau direcționate spre trei domenii: alimentație, construcții şi industria de lux, toate strict monopolizate[99].

[99] Ch. Diehl, *Figuri bizantine*, vol. I, trad. I Zara, Ed. Pentru Literatură, Bucureşti, 1969, pp. 107-108.

În jurul Sfintei Sofia, a Palatului Sacru şi a Hipodromului gravita viaţa capitalei Constantinopol, caracterizată prin fastul ceremoniilor desfăşurate în zilele de mare sărbătoare, de ostentaţia vieţii imperiale prilejuită de recepţiile de la Palat şi de amuzamentul din Hipodrom.

În privinţa obiceiurilor legate de naştere, căsătorie şi moarte, acestea erau în general dictate de religie. Bizantinii îşi botezau copiii la 7 zile de la naştere, naşii alegând numele unui sfânt, al unei sărbători sau al unei virtuţi pentru finul lor. Musulmanii îşi purificau copilul în apa în care fierbeau flori, leagănul fiind păzit de spiritele malefice timp de 3 zile şi 3 nopţi printr-un foc continuu. Tot în spaţiul islamic, copilul primea un nume ţinut secret, precum şi un diminutiv[100]. La naştere, astrologii erau prezenţi, atât în familiile bizantine, cât şi în cele musulmane. Băieţii bizantini puteau merge la şcoală începând cu vârsta de 7-8 ani. Prin lege, băieţii se puteau căsători de la 14 ani, iar fetele de la 12 ani. Poligamia era interzisă în secolul al VIII-lea la Bizanţ, în timp ce persista la Roma şi în lumea arabă, unde numărul soţiilor era limitat la 4, dacă soţul avea cu ce să le întreţină.

Funeraliile păstrau obiceiuri antice, păgâne, cum ar fi bocitul care era interzis la musulmani. La Bizanţ, cimitirele erau situate iniţial în afara oraşelor, de teama molimilor, dar mai târziu vor fi aduse lângă mănăstiri sau biserici, din dorinţa ca cei morţi să se odihnească aproape de sfinţii care se aflau în acel lăcaş. Culorile veşmintelor de doliu variau în funcţie de regiunile geografice: alb în

[100] Începând cu secolul al X-lea numele de familie era împrumutat de la numele unei localităţi, regiuni, profesiuni, sau era preluat numele tatălui, precedat de un substantiv determinativ, *ibn* adică „fiul lui".

Iranul Oriental, Spania şi Maroc, albastru închis şi negru în Iranul Occidental.

Pregătirea intelectuală era foarte importantă pentru bizantini, la care meritul personal conta imens în poziționarea pe treptele ierarhiei sociale. Tocmai de aceea învățământul era la îndemâna celor mai modeşti locuitori ai Imperiului, care beneficiau de şcoli şi biblioteci în mai toate oraşele. Limba de studiu era greaca, folosită până în secolul al XV-lea şi de Biserică, de Curte şi în administrație. Învățământul elementar şi mediu era accesibil tuturor băieților, de fapt, oricărui copil ai cărui părinți puteau plăti pe dascăli, căci şcolile erau private. Şcoala elementară, primară, se desfăşura pe durata unui ciclu de 2-3 ani, timp în care se învăța scrisul, cititul (din Psaltire), socotitul pe degete sau cu pietricele. Următorul ciclu, cu o durată variabilă de 8-10 ani, forma cadrele din administrație. În acest timp erau predate discipline precum gramatica, istoria, geografia, texte biblice, elemente de mitologie, retorica şi astronomia. Profesorii erau laici, plătiți în mare parte de părinții elevilor. La 20 de ani, tinerii puteau fi admişi la Universitatea din Constantinopol, construită de împăratul Teodosie al II-lea şi reconstruită în Palatul Magnaura de Cezar Bardas în secolul al IX-lea, sau la altă Şcoală Superioară din orice alt oraş: Antiohia, Gaza, Nisibi, Cezareea, Siracusa, Roma. Universitatea era subvenționată de stat, iar profesorii formau o categorie privilegiată, după 20 de ani putând deveni înalți funcționari sau demnitari imperiali. Şcoala superioară de Teologie, autorizată de Patriarhie, avea câte o filie în fiecare eparhie. Începând cu secolul al VIII-lea, profesorii acestor şcoli vor fi diaconii de la Sfânta Sofia, care predau şi gramatica, retorica, iar odată cu începutul secolului

al XII-lea, chiar şi filozofia, matematica şi literatura antică[101].

O situație diferită întâlnim însă în mediul islamic. Până în secolul al X-lea nu exista învățământ public organizat, singurele lecții, cu caracter religios, având loc în moschei. Cei bogați studiau singuri filozofia, literele şi științele. Foarte importantă în evoluția învățământului islamic a fost „Frăția purității", un cerc de învățați care au alcătuit şi difuzat o enciclopedie, prin care popularizau doctrina neoplatonică şi științele. Membrii acestei frății au forțat o reacție negativă din partea califilor. În lumea islamică, învățământul primar avea o durată de 5 ani, în care se preda scrisul şi cititul elementar al Coranului, considerat „discurs asupra istoriei universale", deținător al misterului religios al societății umane. Primele şcoli au apărut pe lângă moschei, care erau atât centre religioase cât şi centre ale vieții politice şi intelectuale, sedii ale tribunalelor şi administrațiilor. La sfârşitul secolului al X-lea, învățământul secundar, gratuit, aprofunda studiul gramaticii, al textelor sacre şi al tradiției profetice (*hadit*), al dreptului, dialecticii, filologiei, limbii şi literaturii arabe, geografiei şi istoriei, matematicii, astronomiei, alchimiei, muzicii, influențate de perşi şi bizantini. În marile orașe musulmane erau numeroase librării, unde copiştii erau plătiți în funcție de frumusețea caligrafiei lor.

Din viața cotidiană nu lipseau nici distracțiile. În orașele islamice, comediații profesionişti puteau fi întâlniți la orice colț de stradă, în piețe. Terenuri de sport existau în fiecare sat (*maydanul*), iar la orașe antrenamentele se desfăşurau în ritmul muzicii. La Bizanț, spațiul pincipal

[101] N. Iorga, *Istoria vieții bizantine*, trad. M. Holban, Ed. Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974, p. 104.

de distracţii rămânea hipodromul. Aici aveau loc şi ceremoniile de încoronare a noilor împăraţi sau sărbătorirea unei victorii militare, cu defilarea carelor de luptă şi a prizonierilor. Viaţa urbană din cele două medii atât de diferite, dar şi cu unele puncte comune, era bazată pe mentalităţi tradiţionale. Oraşul concentra în el toate forţele vii ale civilizaţiei epocii, în timp ce mediul rural devenea în mod paradoxal secundar sub aspectul continuităţii tradiţiilor autentice.

CAPITOLUL 5

Viața rurală în Imperiul Bizantin şi în Islam

5.1 Viața rurală în Imperiul Bizantin şi în Islam între secolele VIII-XI

Cel mai important fenomen al istoriei europene între secolele al V-lea şi al X-lea este creştinarea. Creştinismul se propagă mai întâi în Imperiul Roman de la est la vest; la sfârşitul secolului al V-lea, Orientul va fi mai creştinat decât Occidentul, iar oraşele mai creştinate decât în mediul rural. Intervin importante modificări: expansiunea unei religii noi – Islamul – opreşte dezvoltarea religiei creştine; vor fi evanghelizate regiunile de nord şi răsărit ale continentului încât la anul 1000 vom găsi o Europă formată în majoritate din state creştine[102].

Populația creşte începând din secolul al VII-lea (în ciuda tuturor dificultăților epocii, popoarele îşi recapătă plăcerea de a trăi); terenurile aflate în paragină şi invadate de pădure, sunt din nou cultivate.

Din secolul al X-lea se asanează mlaştinile. Înainte de anul 1000 apar morile. Alături de marile invenții amin-

[102] J. Carpentier, *Istoria Europei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 112

tim: roaba, vârtelnița, sfredelul etc. Lumea rurală descoperă noi plante pentru alimentație şi îşi ameliorează randamentul[103].

Precizăm că Bizanțul era în majoritate rural, ca de altfel orice țară medievală. În manualul de artă militară „Taktica" al împăratului Leon al VI-lea (886-912) se spune că două categorii sociale asigurau bunul mers al statului: țăranii (care-i hrăneau şi-i întrețineau pe soldați) şi soldații.

Cuvântul folosit pentru a-l desemna pe țăran era *georgos,* iar mai târziu locuitorii satelor erau numiți *paroiki* (țăran neliber).

Este dificil de spus care era diferența netă între sat *(chorion)* şi o aşezare urbană deoarece existența fortificațiilor nu constituia semnul urbanității.

„Tratatul fiscal" păstrat în Biblioteca Marciana din Veneția distinge trei tipuri de aşezări rurale: *chorion-ul, agridion-ul* (cătunul) şi *proasteion-ul* (domeniul)[104].

Chorion-ul era un sat în toată regula şi presupunem că număra între 50 şi 150 de cămine. Satul cuprindea o *kathedra* (nucleu), adică un centru structural al aşezării: punctul de plecare al recensământului fiscal local (putea avea şi mai multe *kathedrai,* ceea ce impunea dispersarea caselor țăranilor*)*. O parte din terenuri erau comune: dealuri împădurite, păşuni, pâlcuri de castani, nuci, alte specii de pomi, țărmuri de mare şi maluri lacustre; obştească era socotită şi proprietatea asupra apelor curgătoare.

Mare parte din teritoriul satelor era distribuit între gospodăriile familiilor autohtone – purtând denumirea de

[103] G. D'Hancourt, *Viața în evul mediu*, Ed. Corint, Bucureşti, 2000, p. 15.
[104] G. Cavallo, *Omul Bizantin*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000*,* p. 54.

stasis (în sens de unitate fizică, ce include case, vii, bucătarii, pomi, grădini, câmpuri, păşuni, izvoare) şi *stichos* (în sens de unitate fiscală). Satul bizantin constituia o unitate administrativă şi fiscală; avea magistrați („bătrânii") proprii şi alți funcționari. În cazuri de urgență, locuitorii satului acționau colectiv, implicându-se în controverse judiciare pentru a-şi apăra drepturile de proprietate împotriva străinilor.

O obligație inevitabilă a bizantinului față de împărat o reprezenta plata impozitului către perceptorii săi; nesupunerea în acest sens era echivalentă cu săvârşirea unui păcat. Codicele din 726 (*Ecloga)* stabileşte pedepse financiare pentru vinovatul înstărit (*euporos*) şi pedepse corporale pentru vinovații săraci, care erau lipsiți de orice putere. Biserica şi statul vor avea grijă de săraci prin înființarea „caselor milei". Un text din sec X menționează că păcatele nu pot fi şterse decât după o deplină mărturisire şi ispăşire a sufletului întinat. Neplata dărilor trebuia răscumpărată printr-o reparație sau prin tortură. Liber era numai săracul care nu plătea impozit deoarece nu poseda nimic şi trăia din mila semenilor. Acesta se ocupa cu împletiturile din nuiele, cu paza, lucra ca sezonier la muncile câmpului şi ca salahor pe şantiere. Familia săracului era inseparabilă de ocupația sa şi astfel supusă coborâşurilor şi urcuşurilor, deci instabilă.

Chiar dacă se ajutau reciproc, nu exista o egalitate materială între ei; unii erau mai bogati decât alții: *dizeugaratoi* (stăpâni pe două perechi de boi) şi *akternones* (nevoiaşi).

După sistemul colonatului, care dominase în primele secole ale imperiului, în secolul al VII-lea au loc schimbări majore: marea proprietate funciară, cultivarea pă-

mânturilor cu sclavi sau coloni sunt în declin şi preponderentă devine mica proprietate a ţăranilor liberi.

Heraclizii introduc reforma administrativă care va substitui vechilor provincii prea mici şi numeroase – *themele* – circumscripţii militare conduse de un strateg învestit cu toate puterile[105]. În felul acesta va spori numărul ţăranilor liberi.

Ţăranii din zona de frontieră primesc loturi de pământ pentru ca în schimb să presteze serviciul militar în caz de război, cu calul şi armele proprii. Aceştia se numeau *stratiotes (akrites)* care îşi lucrau pământul împreună cu familiile lor (se crease o clasă de mici proprietari ereditari). Se crede că aceşti „ţărani – soldaţi" aveau unele facilităţi faţă de ceilalţi ţărani: primeau o mică soldă, transmiteau bunurile moştenitorilor, cărora le reveneau aceleaşi îndatoriri militare (se crease o armată regională)[106].

În mediul rural se percepea *capitato – jugatio*, o taxă plătită de o persoană anual, pentru un *jugum* de pământ cultivat[107]. Ţăranii erau puşi să plătească impozite mari şi cei care nu puteau plăti lucrau pe pământul marelui proprietar, care plătea pentru acesta la fisc, în schimbul muncii prestate. Iată că servajul nu dispare şi încetul cu încetul reapar marile proprietăţi funciare laice si ecleziastice. Astfel, ţăranul devine dependent, serv, legat de pământul stăpânului, pe care-l lucrează. Zadarnic unii împăraţi au încercat abolirea servajului, fiindcă el a fost reabilitat de fiecare dată şi a rămas până la sfârşitul imperiului. Deşi

[105] S. Berstein, *Istoria Europei*, Ed. Institutului European, 1997, p. 53

[106] J. Carpentier, *op. cit.,* p. 117

[107] F. Cepan, *Bizanţul şi popoarele din S – E Europei*, Ed. Oscar Print, Bucureşti,1999, p. 154

Biserica îndemna şi propovăduia ocrotirea săracilor, sistemul bizantin nu era prea indulgent cu aceştia; mai mult, chiar taxele erau mai mari pentru săraci decât pentru bogați.

Numărul satelor de țărani liberi scade progresiv din cauza creşterii taxelor şi impozitelor. Marii proprietari beneficiau, cum am mai amintit, de scutiri şi privilegii, pe când micii proprietari (țăranii liberi), nu; totuşi au beneficiat de un statut al lor care să-i ferească de abuzuri. Aceasta s-a produs în timpul împăratului Leon al III-lea Isaurul, căruia i se atribuie Legea Agrară (*Nomos Georgykos*)[108]. Ea şi-a propus să apere mica proprietate şi pe țăranii liberi în obşti; prevedea următoarele:

a) ocrotirea proprietății personale a țăranului de fisc;

b) protejarea bunurilor comunale;

c) abolirea corvezilor impuse oamenilor liberi.

Începând cu secolele al IX-lea şi al X-lea, în schimbul prestării serviciului militar şi al asigurării unui număr de soldați echipați de luptă, împăratul concesiona unui nobil (mare proprietar) un sat cu veniturile sale (sau mai multe sate). Această concesiune se numea *pronoia* şi dădea dreptul nobilului să perceapă o parte din taxe şi impozite pentru el şi o alta pentru fisc[109].

Țăranii dependenți se numeau *paroiki*. *Pronoia* avea însuşirile unui *feud,* dar nu a dobândit caracter ereditar, ea fiind acordată exclusiv de împărat, care-şi rezerva dreptul de revocare a acesteia în caz de nesupunere[110].

---

[108] C. Diehl, *Figuri bizantine*, Ed. pentru literatură, 1969, p.102

[109] O. Drimba, *Istoria culturii şi civilizației (vol.II),* Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 165

[110] F. Cepan, *op. cit*., p. 85

Nu se schimbă cu nimic situaţia ţăranilor, trec doar de sub autoritatea statului (împăratul Alexios I Comnenul afirma că „terenul aparţine fiscului, adică statului") sub autoritatea marilor feudali.

Sistemul *pronoiei* în Bizanţ a durat timp de patru secole, constituind un factor principal al feudalizării statului. În timp ce *stratiotes* aparţineau clasei ţărănimii libere, *pronoiarii* aparţin clasei aristocraţiei feudale. Ei sunt „puternicii" (*dynatoi*) care în secolul al X-lea aspiră la hegemonia economică şi politică, înfruntând puterea centrală. Odată cu dinastia Comnenilor, această aristocraţie a *pronoiarilor* se impune definitiv. Astfel, în timp ce *stratiotii* formau baza esenţială a forţelor Imperiului Bizantin, *pronoiarii* au constituit unul din elementele decadenţei lui.

Novellae-le din secolele al IX-lea şi al X-lea numesc pe *dynatoi* – „cei pe care Dumnezeu i-a ales să stăpânească"; astfel, pe lângă împărat, care era „alesul lui Dumnezeu" existau aceşti „stăpâni" (ca nişte suverani), care erau un dat divin ce trebuia acceptat[111].

Reţinem opoziţia dintre cei bogaţi, puternici *(dynatoi)*[112] şi cei mici *(penetai)*[113] din mediul rural bizantin. Cei puternici erau cei a căror bogăţie sau funcţie le permitea să exercite o anumită presiune asupra micilor gospodării ţărăneşti. Bogatul avea cea mai frumoasă casă în care îşi putea primi musafirii; ţăranul de condiţie medie îşi pemitea să întreţină doar o pereche de boi, un măgar,

[111] *Ibidem*, p. 83

[112] „Dynatos": puternic în ierarhia economică, în cea a demnităţilor şi a funcţiilor.

[113] „Penetes": persoană săracă.

un servitor, iar dacă sărăcea de tot nu-i mai rămânea decât casa.

Întâlnim pe marele proprietar fără griji materiale şi pe țăranul de condiție medie, pe țăranii independenți *(parechi)*[114], pe țăranii săraci care posedau o casă şi o grădină sau pe sclavi. Țăranul bizantin putea avea unul sau mai mulți sclavi ce erau folosiți atât la muncile domestice, cât şi în calitate de muncitori agricoli[115]. Mai exista aşa-numita clasă a exploatatorilor agricoli.

Conducătorii satelor proveneau din rândul clasei de mijloc a țăranilor, dintre aceştia fiind recrutați şi soldații themelor sau stratioții[116]. În secolul al X-lea, Constantin al VII-lea considera ca un fapt normal posedarea de către aceştia a unei suprafețe de pământ[117]. Dispariția micii proprietăți a avut în această perioadă grave consecințe economice, fiscale şi militare. La rândul ei, dezvoltarea excesivă a marii proprietăți prezenta un pericol, a cărui amploare a putut fi cu adevărat evaluată în vremea lui Vasile al II-lea când a avut loc revolta marilor seniori ai Asiei Mici, Bardas Focas şi Bardas Skleros. Novela dată de Roman Lecapenul în 922 încerca să remedieze această situație: se interzicea celui bogat să achiziționeze pământul celui sărac şi se dădea câştig de cauză săracului atunci când acesta era în concurență cu un bogat pentru cumpărarea unui teren. Novela stabilea că puteau cumpăra un

[114] „Parec“: țăranul care deține o bucată de pământ; în cazul în care-şi achita chiria pentru respectivul teren el putea ceda acest drept.

[115] Pr. Dr. Emanoil Băbuş, *Bizanțul, istorie şi spiritualitate*, Ed. Sophia, București, 2003, p. 213

[116] Stratioții erau acei țărani care, în schimbul serviciului militar, beneficiau de importante facilități fiscale.

[117] Pr. Dr. Emanoil Băbuş, *op. cit.,* p. 215

lot de pământ următoarele categorii: rudele apropiate, coproprietarii care aveau pământul împreună cu vânzătorul, proprietarii care aveau parcele alăturate lotului pus în vânzare, vecinii care achitau taxele în comun cu fostul posesor. Bogaţii nu puteau cumpăra decât în cazul în care posedau pământuri în satul respectiv. Din păcate Novela nu a avut rezultatele scontate, pentru că iarna anului 927-928 a fost deosebit de grea, mai ales pentru cei săraci, apoi o secetă a dus la o recoltă foarte slabă, astfel încât posesorii de pământ s-au aflat într-o situaţie deosebit de gravă. Aceste măsuri erau reconfirmate de Roman Lecapenul într-o altă Novelă a sa din 934, dar nici aceasta nu s-a putut aplica, deoarece înşişi funcţionarii care aveau obligaţia aplicării legii erau proprietari de pământuri. Pe de altă parte, ţăranii, descurajaţi, se puneau de bună voie la dispoziţia acestor oameni bogaţi, devenind şerbii lor.

Vasile al II-lea era şi mai categoric: o Novelă din 966 anula prescripţia de 40 de ani pentru seniorii care achiziţionau un teren, obligându-i pe cei bogaţi să plătească impozitele celor săraci în cazul în care aceştia erau în imposibilitatea să o facă.

Definţiile date de textele legislative din secolul al X-lea se refereau la trei noţiuni:

1) la bogăţie: textele legislative din secolul al X-lea nu fac referire la pragul superior de la care cineva poate fi considerat puternic, ci mai degrabă la pragul de jos, de la care o persoană putea fi considerată slabă; oricum elementul determinant în înscrierea printre cei puternici rămânea cel financiar;

2) demnitatea sau funcţia ocupată, unde îi putem include pe funcţionarii civili şi militari din administraţia centrală;

3) strategii din administrația provincială, precum şi autoritățile bisericești (episcopi sau egumeni), care erau considerați printre cei puternici.

Se declanşa un dublu mecanism: cei care deținеau autoritatea o foloseau pentru a-i domina pe cei slabi şi pentru a le cumpăra pământul. Prin utilizarea puterii pe care o deținеau funcționarii căutau să dobândească un statut socio-economic, ce le permitea mai târziu să se integreze vechii aristocrații, categorie care era deja bogată.

Prin revenirea la marea proprietate, mediul rural bizantin a cunoscut în secolele VIII-XI o schimbare socială considerabilă. Aceasta nu înseamna că economia rurală a fost complet bulversată. O parte a țăranilor care şi-au vândut terenurile le-au recuperat în locație, în calitate de *parechi* în aceleaşi localități, fără să modifice astfel producția agricolă. În unele regiuni şi în epoci diferite, aceste mutații sociale au determinat însă un fel de fenomen de „dezertificare" ce a cuprins sate întregi.

Aşa cum expansiunea micii proprietăți era paralelă cu creşterea demografică, mişcarea socială inversă a condus la o scădere demografică considerabilă în mediul rural, chiar la un exod rural cu consecințe grave asupra culturilor agricole. Dezvoltarea proprietății rurale mici şi mijlocii corespundea astfel unei creşteri economice în acest spațiu, iar regresiunea atrăgea după sine scăderea producției.

Putem vorbi deci despre o clasă a țărănimii libere *(stratiotes),* care se diminuează progresiv şi se transformă în sărăcime *(penetes),* şi o clasă a aristocrației feudale *(pronoiarii)*. Ei sunt puternicii *(dynatoi),* care odată cu dinastia Comnenilor se impun definitiv[118]. În timp ce *stratiotii* formau baza esențială a forțelor Imperiului bi-

[118] O. Drâmba, *op. cit*., p. 166

zantin, *pronoiarii* au constituit unul din elementele decadenței lui[119].

În secolul al X-lea, mănăstirile achiziționaseră foarte mult pământ şi prin opera de defrişare întreprinsă de călugări, de asanare a mlaştinilor, devin o atracție pentru țăranii neştiutori. La poarta mănăstirii bătea țăranul să ceară ajutor când i se îmbolnăvea o oiță, când i se termina făina, de la călugări afla săteanul cum să-şi organizeze mai productiv gospodăria[120].

În secolul al XI-lea, împăratul Alexios I Comnenul transformă *pronoia* în *apanaj,* o proprietate ereditară de genul feudului în Occident, prevăzută cu imunitate fiscală. Astfel, apare o clasă de mari proprietari ataşată de autoritatea centrală, oricând la dispoziția ei. Forma obişnuită a economiei rurale era producția casnică. Întreaga economie bizantină era bazată pe o producție redusă şi pe folosirea unor unelte tradiționale şi simple. Şi cu toate acestea, economia bizantină, tindea spre autarhie.

Este cunoscut faptul ca Bizanțul a avut pământuri diverse şi o climă extrem de variată; predominau terenurile stâncoase, lipsa apei, verile foarte călduroase. Toate acestea se reflectau în dimensiunile relativ mici ale ogoarelor, în dezvoltarea horticulturii, a viticulturii, în creşterea animalelor şi transhumanță. Avem de-a face cu o dispersare a terenurilor în sate diferite care erau uneori închiriate la țărani (beneficiau de ele pe termen nelimitat); locuiau în aceleaşi localități, practicau aceleaşi culturi şi îşi achitau impozitele fie singuri, fie cu ajutorul proprietarilor. Din punct de vedere economic, prea puține lucruri diferențiau pe *parechi* de *țăranii proprietari.* Celula de bază a ex-

[119] *Ibidem*, p. 167
[120] F. Cepan, *op. cit.*, p. 97

ploatării solului rămâne exploatarea familială mică şi mijlocie. Acest tip de exploatare reprezenta idealul comun al tuturor membrilor societăţii bizantine. Ţăranul cultiva pământul pentru necesităţile sale: reînnoirea şeptelului, procurarea de unelte, hrana familiei şi a servitorului, plata impozitului şi, eventual, a taxei de închiriere. Ţinând seama de preţurile pentru achiziţionarea animalelor sau pentru procurarea uneltelor, eventualul surplus părea derizoriu; ţăranul nu reuşea să scape de condiţia sa prin mijloace economice.

Agricultura bizantină era diversificată. Un rol esenţial l-a avut dezvoltarea producţiei de grâu (*triticum durum* – grâul tare ce era mai uşor de treierat şi de conservat în comparaţie cu cel moale din epoca romană – cf. Descoperirilor de la Beycesultan, Anatolia). În Asia Mică se cultiva un alt soi de grâu – *triticum sativum*, iar în Balcani orzul. Pe lângă grâu se cultiva secara (cf. Testamentului lui Skaranos), şi meiul. Bizantinii cultivau (într-un mod care le permitea recoltarea culturilor atât iarna cât şi vara), legume (varza, ceapa, prazul, morcovul, usturoiul, castravetele, dovlecelul), fructe (măsline şi struguri, pepeni galbeni) şi diverşi pomi fructiferi (mărul, gutuiul, părul, cireşul, prunul, smochinul, nucul etc.).

Tehnologia agricolă continua tradiţiile mediteraneene antice. Plugul utilizat era tot cel din epoca romană – de lemn, fără roţi – şi nu facea decât să „zgârie" pământul. Ţăranul trebuia să are de mai multe ori ogorul, operaţie numită *dibolisma* şi *tribolisma* (a doua şi a treia arătură). La aceste munci erau folosiţi boii ţinuti sub control cu ajutorul unei bâte cu varf de metal. Până în secolul al X-lea, când va fi introdus sistemul de înjugare, plugul era

legat de gâtul acestora cu un laţ[121]. De multe ori însă era nevoie de o desţelenire manuală a pământului.

Bizantinii dispuneau de o amplă terminologie pentru a desemna cazmalele, sapele, lopeţile, cosorul (*drepanon*) folosit la seceriş. Se foloseau diverse tipuri de mori (existau teascuri sau mori de mână – *chiromyla,* sau acţionate de animale, care ulterior vor fi înlocuite cu morile de apă – *hydromylones)*. Apar mori hidraulice de două feluri: de iarnă (care lucrau până când apele aveau debit mare) şi *ergasteria* (lucrau tot timpul anului). Prin secolul al X-lea avea să fie inventată o „maşină" acţionată de boi şi utilizată în producerea aluatului pentru pâine.

Dintre principalele alimente enumerăm măslinele, care zdrobite în teasc dădeau un ulei foarte bun ce putea fi folosit atât la gătit cât şi pentru iluminat. Până la cucerirea arabă, zonele specializate în cultura măslinilor au fost Africa de nord şi Siria, restrângându-se apoi spre Asia Mică, Italia meridională şi Grecia. Observatorii englezi menţionează că nici un loc din lume nu producea măsline mai multe decât Peloponezul meridional (secolul al XII-lea). Spre deosebire de măslini, viţa de vie se planta pe aproape întreg teritoriul imperiului, chiar şi în zonele muntoase. Unealta cultivatorului era *klaudeuterion*-ul sau cuţitul pentru curăţat. Documente numeroase din epoca bizantină menţionează hârdăul folosit în procesul zdrobirii stugurilor (culegerea „Geopontica" are în cuprinsul ei cinci cărţi dedicate producţiei viticole)[122].

Cultura de in a avut un loc aparte în agricultură până în secolul al VII-lea când Egiptul cade în mâinile ara-

[121] G. Cavallo, *op. cit*., p. 58
[122] *Ibidem*, p.61

bilor. De la această dată țesăturile de in vor fi importate din Constantinopol, Bulgaria, Pont şi Trapezunt.

Clima uscată şi caldă determina secete frecvente în Bizanţ, iar lipsa şi procurarea apei preocupa foarte mult pe bizantini. Putem spune că imperiul dispunea de o tehnică avansată a irigațiilor. În Egipt se foloseau multe utilaje pentru extracția apei al cărei nivel era ridicat în mod artificial pentru ca apa să fie deversată pe câmpuri prin pompe de absorbție, roți compartimentate, mecanisme cu găleți şi alte dispozitive. Se irigau viile, grădinile, livezile de măslini etc.

Nu ştim prea multe despre creşterea animalelor, dar bănuim că numărul lor era insuficient. Cu toate acestea, „Legea agrară" arată că în societatea rurală creşterea animalelor ocupa un loc foarte important, mai important chiar decât producția de grâu. Din cele 85 de articole ale sale, 40 se refereau la animale şi la protejarea lor.

Animalele erau folosite pentru diferite munci agricole, la trasul carelor şi a plugurilor şi ca animale de povară. Dintre acestea menționăm: bivolii „indieni", cămilele, asinii, catârii, caii (socotiți animalele bogaților şi nobililor). Pielea animalelor constituia materia primă pentru marochinărie. Se creşteau oi, capre, porci, păsări etc. (se creşteau îndeosebi în scopul hrănirii populației). Vânătoarea şi pescuitul erau activități obişnuite ale vieții bizantine. Mai amintim că apicultura a constituit un înalt grad de dezvoltare, aceasta şi datorită faptului că din secolul al VII-lea vor fi înlocuite lămpile de ulei cu lumânările (atelierele fabricanților de lumânări, *keroullarioi*, solicitau cantități considerabile de ceară).

În satele mai mari întâlnim meşteşugarii. Din registrele fiscale observăm că cele mai obişnuite meserii erau

acelea de fierar (*chalkeus*), croitor (*rhaptes*) şi cizmar (*tzangarios*).

Satul bizantin a fost atras de activităţi cu caracter comercial. Astfel, ţăranii îşi vindeau produsele, plăteau atât taxele fiscale cât şi arenda (cu precădere în monedă). Pescarii îşi desfăceau marfa la Constantinopol; bovinele, ovinele, porcinele erau transportate spre pieţele oraşelor chiar de către ţărani, nelepsiţi dealtfel nici de târgurile locale.

Casele de la ţară erau din piatră, cărămidă, lemn sau din împletituri de nuiele, puţin tencuite şi alcătuite din două sau trei încăperi, fiind construcţii foarte simple. Erau podite cu pământ şi acoperite cu paie. Testamentele mănăstireşti din secolul al XI-lea atestă prezenţa icoanelor, a cărţilor, a vaselor etc.

Ustensilele casnice erau din lemn, fier, mai rar din bronz (considerat metal semipreţios) şi ceramică. Nu se prea deosebea vesela „de oraş" de cea utilizată în mediul rural. De asemenea, existau obiecte făcute de ţărani în mod grosolan, indispensabile gospodăriilor.

Despre îmbrăcăminte se cunoaşte foarte puţin şi există discrepanţe între izvoarele scrise şi cele vizuale. Astfel, hagiograful patriarhului Nichifor I (806-815), arătând modestia personajului său, spune că îmbrăca o haină veche şi ponosită (manta – *himation),* caracterizată de autor drept „ţărănească" *(agroikikon)* şi rudimentară[123]. Totuşi, există unele îndoieli că ţăranii erau întotdeauna prost îmbrăcaţi; revelator ar fi cazul mamei Sfântului Theodor Sykeotul, ţăranca ce a putut să-i cumpere fiului ei de şase ani o cingătoare de aur şi haine scumpe. Sunt amintiţi

[123] *Ibidem*, p. 71

pantalonii (brakion) purtați de bărbați şi tunicile (spendites) purtate de femei.

Țăranii au fost nevoiți să înfrunte numeroase adversități naturale, sociale şi politice. Dintre catastrofele naturale enumerăm cutremurele, seceta, inundațiile, gerul, furia vânturilor. Toate acestea aduceau cu ele foamete şi boli. Dintre catastrofele politice amintim invazia duşmanilor, prea puțin interesați de casele lor, deoarece erau sărăcăcioase. Prezentau interes doar hrana şi furajele găsite aici. În ce priveşte greutățile sociale, țăranii erau victimele seniorilor. De multe ori erau nevoiți să împrumute bani de la cămătari pentru a-şi plăti impozitele, şi pentru aceasta trebuia să prezinte o garanție – pământul. Neputând plăti, îl pierdeau.

Satul bizantin era creştin în credințele şi riturile sale. Existau numeroase biserici în zonele rurale, aşa cum aminteşte împăratul Vasile al II-lea în Rescriptul Imperial din 996. Erau săpate bisericuțe şi în rocile de tuf vulcanic din Capadocia. Dar şi aici păgânismul s-a manifestat cu oarecare vigoare. Balsamon vorbeşte de practicile şi obiceiurile păgâne pline de conotații sexuale şi deplânge faptul că până şi zilele rezervate sărbătorilor sfinte deveniseră prilejuri de indecență. Dintre erezii amintim maniheismul şi bogomilismul. Împăratul Alexios I acorda pământuri, vii, locuințe şi alte proprietăți celor care lucrau cu sapa şi cazmaua, se pricepeau la boi şi la arat şi îmbrățişau aceste erezii, construind pentru ei oraşul Alexioupolis.

Viețile Sfinților menționează existența şcolilor elementare din spațiul rural. Dar să nu omitem că aproape toți copiii de la țară participau la muncile câmpului şi din această cauză credem că producția intelectuală din sate a fost mult mai mică decât cea de la oraş.

Prin aşezarea sa geografică, Imperiul Bizantin era destinat unei mari dezvoltări comerciale. În secolul al X-lea se semnau tratate de comerţ cu arabii, cu ruşii, cu veneţienii şi toate acestea determinau schimburi economice profitabile pentru Bizanţ.

Cu toate acestea, ţăranul bizantin rămâne enigmatic, mai mult decât bazileul sau intelectualul constantinopolitan.

5.2 Viaţa rurală în mediul islamic

Ca şi la Bizanţ, principala sursă de bogăţie în lumea musulmană o constituia pământul. Marea majoritate a populaţiei o formau agricultorii. La început populaţia arabă era constituită din beduini şi *sedentari* (plus sclavi). Sclavia – recunoscută legal de popoarele semite şi menţinută în lumea creştină până la sfârşitul Evului Mediu şi chiar mai târziu – s-a perpetuat mult timp în ţările arabe. Beduinii erau descrişi ca „fiinţe zdrenţăroase, veşnic flămânzi, condamnaţi necontenit la sărăcie, care nu aveau altceva decât turmele lor de oi sau cămile şi cortul grosolan din păr de capră”[124]. Aveau o mentalitate profund democratică în sensul că nu admiteau o altă autoritate în afară de Consiliul şefilor de familii şi de poziţia morală a şeicului (titlul de „rege” n-a fost folosit niciodată de arabi decât pentru regii străini). Beduinul a ajutat uneori la

[124] D. Sourdel, *Civilizaţia IslamuIui Clasic*, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1975, p. 12

dezvoltarea unui comerț ce se făcea cu ajutorul caravanelor (justifică într-un sens numele de „civilizația cămilelor"). Dromaderul furniza mijlocul de transport indispensabil călătorilor şi negustorilor.

Beduinii şi populația sedentară au avut contact unii cu alții, deşi la început beduinii veneau doar să jefuiască. Mai târziu, vechii locuitori au fost progresiv convertiți la religia stăpânilor lor. Trebuie subliniat că au început să caute pământuri fertile (de exemplu, şesul întins al Irakului) şi s-au aşezat în regiuni care mai târziu au devenit adevărate „oaze" agricole, datorită rețelei de canale şi irigații.

Cercetările arheologice moderne ne arată cât de intensă era altădată viața agricolă, în perioada de apogeu a imperiului abbasid, când, datorită sistemului de canalizări din zona Bagdadului, numeroase sate trăiau din recoltele lor de curmale şi de cereale.

Vechii musulmani au recurs la tehnici care constau în înmagazinarea apei în mari cisteme şi rezervoare acoperite şi, mai ales, în căutarea ei oriunde putea fi găsită. Sistemul rudimentar al ridicării apei cu cumpăna, „şaduf-ul" din câmpurile egiptene, ceda, în general, locul în lumea rurală musulmană, maşinii rustice cu roata sau „noria", al cărei lanț de cupe se rotea sub efectul tracțiunii animale.

Apa era folosită pentru culturile irigate care constituiau, oriunde puteau să existe, principala ocupație țărănească. Munca îndârjită era caracteristică unei vieți rurale care cunoştea aratul puțin rentabil cu un plug arhaic, recolte sporadice, dominate mai ales de lucrarea metodică cu sapa grădinarului[125].

Grădinile şi livezile erau împrejmuite cu garduri de cărămidă crudă, erau prevăzute cu case secundare desti-

[125] *Ibidem*, p. 34

nate exploatatorilor domeniilor, cisterne şi roți hidraulice, hambare şi alte clădiri pentru munca rurală.

S-au descoperit în Siria, în regiunea de masive calcaroase situată între Alep şi Antiohia, vestigii ale locuințelor rurale; spre exemplu, în Mesopotamia țăranii locuiau în colibe de stuf, în Turkestan casele erau de lemn, în Iran din piatră; peste tot însă erau grupate în sate şi cătune, înconjurate de un pod de piatră. În mijlocul satului se găsea o fântână, precum şi cuptorul de pâine, pe care îl folosea tot satul[126].

Impozitele plătite de populația rurală erau la discreția unor perceptori fără scrupule, conducători suverani, care stăpâneau un anumit teritoriu al lumii islamice. Abia după secolul al X-lea țăranii eliberați din condiția de iobăgie au devenit proprietari funciari.

Vizirul abbasid Ibn al-Furat susținea că arendarea impozitelor era un procedeu detestabil şi era convins că prosperitatea satelor depindea şi de ajutorul venit din finanțele statului (cheltuieli de reparație şi întreținere a digurilor).

Însuşi dreptul islamic avea nişte prevederi care avantajau pe noii cultivatori (deveniți proprietari) ce foloseau pământurile părăsite şi „vivificau pământurile moarte”[127].

De regulă, din recoltă revenea o treime țăranului, proprietarului o treime, iar a treia parte fiscului. Se plătea şi pe pământ un impozit funciar *(haradj)* statului, care era stăpânitorul terenurilor: a zecea parte din produse, iar ne-musulmanii plăteau dublu[128].

[126] O. Drâmba, *op. cit.,* p. 260
[127] D. Sourdel, *op. cit*., p. 35
[128] O. Drâmba, *op. cit*., p. 261.

Marile proprietăți erau administrate de un intendent, de un vechil *(wakil),* acestea putând să aibă proprietari din oraş (țăranii erau disprețuiți şi batjocoriți de orăşeni şi erau numiți de aceştia *uludj* – măgarii sălbatici).

Nemulțumirile şi răscoalele țăranilor au fost destul de frecvente în imperiul islamic, dar întotdeauna au fost reprimate cu cruzime (răscoala lui Babek din secolul al IX-lea)[129].

Încă din epoca elenistică şi apoi cea romană s-au cultivat, în funcție de regiune (vegetație mediteraneană şi tropicală), la sud de Marea Moartă, orezul şi trestia de zahăr, în ținutul Damascului măslinii, caişii, nucii şi plopii livezilor, iar în Hauran şi Siria întinse lanuri de grâu.

În pofida sărăciei multor soluri, resursele agricole erau primordiale. Se cultivau cereale, mai ales în Egipt unde se găsea grâu, în sudul Arabiei meiul, în Valea Iordanului, pe malurile Mării Caspice, existau culturi de orez. Trebuie adăugată producția legumicolă a grădinilor şi a livezilor. Pe lângă zarzavaturi, erau cultivate fructe de o mare diversitate: strugurii din zona Ierusalimului, curmalele din Irakul de Jos, măslinele vestite din Siria, smochinele din Ierusalim, merele din Siria şi din Palestina, caise, banane, pepeni, gutui, rodii, lămâi etc.[130]

Printre culturile industriale, cele mai vechi erau cea a trestiei de zahăr, a bumbacului, răspândită în Siria de Nord, în Mesopotamia, a inului, a susanului în Irak şi Chorasan, a şofranului, care se întâlnea în Yemen şi în Iranul occidental.

[129] Andre Miquel, *Islamul şi civilizația sa*, Ed. Meridiane, 1994, p. 192.
[130] D. Sourdel, *op. cit.,* p. 42.

Pământurile aveau şi resurse de păduri, dar acestea erau rare şi predomina lemnul de palmier, sumacul, acesta servind la construirea flotelor.

Se exploatau multe din resursele naturale ale solului şi subsolului (aur, argint, fier, cupru, plumb, sare, mercur etc.). Aceste resurse erau folosite şi pentru lucruri de artizanat, în special de către populația urbană; locuitorii satelor se ocupau cu precădere de muncile care vizau obținerea de bunuri alimentare.

Morăritul era practicat cu morile de apă; existau ateliere de produs zahăr, teascuri de ulei, fabrici de cofeturi (Palestina şi Egipt), unde se folosea mierea de albine recoltată în Arabia.

Meşteşugul rural consta în producerea de îmbrăcăminte şi obiecte necesare, de la frânghii, țesături, covoare, executate pe războaie sărăcăcioase, până la lucrările grosolane ale tâmplarului, tăbăcarului, cizmarului, fierarului sau olarului. Pielăritul era în mod firesc mai răspândit, deoarece pieile nu lipseau iar obiectele astfel fabricate erau indispensabile vieții cotidiene, îndeosebi sandalele şi cizmele scurte, şeile şi alte harnaşamente de cai şi de cămile.

Creşterea animalelor nu era nicăieri prea dezvoltată. În câteva regiuni existau bovine, reprezentate prin mari cirezi de bivoli, apreciați pentru laptele şi carnea lor, dar şi prin vaci (întâlnite mai ales în Egipt), ovine şi caprine (Magreb şi Siria). Cămilele şi dromaderii se găseau în Transoxiana. O atenție deosebită se acorda creşterii porumbeilor pentru îngrăşământul obținut de la ei[131].

Putem afirma că economia agrară era combinată cu cea pastorală.

[131] *Ibidem*, p. 43.

Țăranii din împrejurimile oraşului îşi desfăceau produsele în piețe. Un funcționar superior (*muhtasib)* supraveghea piața: controla calitatea şi puritatea produselor, dacă măsurile şi greutățile erau exacte, iar în perioadele de foamete controla dacă articolele alimentare nu au fost ascunse pentru a fi vândute cu preț de speculă.

Arabii au contribuit mult la progresul agriculturii, pomiculturii şi horticulturii, traducând sau copiind diverse tratate de agronomie, importând culturi străine, promovând schimburi de tehnici şi de culturi, întreținând digurile şi canalele de irigații. Fiecare stat musulman avea un departament al irigațiilor.

După secolul al X-lea țăranii eliberați din condiția de iobăgie devin proprietari funciari. Mai mult, dacă un sclav era maltratat, acesta avea dreptul să fie eliberat; sclavii nu erau folosiți la muncile agricole.

Dar mulți dintre țărani erau disprețuiți şi batjocoriți, de aceea răscoalele au fost destul de frecvente în lumea islamică şi totdeauna reprimate cu cruzime.

Bogățiile subsolului erau exploatate folosindu-se muncitori plătiți cu ziua. Iranul conținea aproape toate metalele cunoscute la acea dată. De asemenea, în Tunisia se puteau găsi metale ca: argint, aramă, cositor, plumb, fier, mercur.

Atât la Bizanț cât şi în lumea islamică terenurile lăsate în paragină şi invadate de pădure, sunt din nou cultivate. Se asanează mlaştinile. Înainte de anul 1000 apar morile.

Satul bizantin şi cel islamic reprezentau unități administrative şi fiscale; o obligație inevitabilă a țăranului față de împărat o reprezenta plata impozitului; nesupunerea în acest sens era echivalentă cu săvârşirea unui păcat. În mediul rural se percepeau taxe, care trebuiau plătite anu-

al; ţăranii erau puşi să plătească impozite mari şi cei care nu puteau plăti lucrau pe pământul marelui proprietar, care plătea pentru acesta la fisc, în schimbul muncii prestate. Ne confruntăm cu o scădere demografică în mediul rural, chiar cu un exod rural ce va avea consecinţe grave asupra culturilor agricole. Economia agrară era combinată cu cea pastorală.

Bizanţul şi lumea islamică au avut pământuri diverse şi o climă extrem de variată; predominau terenurile stâncoase, lipsa apei, verile foarte călduroase. Toate acestea, cu ajutorul sistemelor de irigaţii, se reflectau în dezvoltarea horticulturii, a viticulturii, în creşterea animalelor şi transhumanţă. Ţăranul cultiva pământul pentru necesităţile sale: reînnoirea şeptelului, procurarea de unelte, hrana familiei şi a servitorului, plata impozitului şi, eventual, a taxei de închiriere.

În societatea rurală creşterea animalelor ocupa un loc foarte important.

Satele au fost atrase şi de activităţi cu caracter comercial; ţăranii îşi vindeau produsele, plăteau taxele fiscale şi arenda. Existau târguri locale unde îşi desfăceau produsele. Anumiţi funcţionari supravegheau pieţele.

Uneltele casnice erau confecţionate din lemn, fier şi mai rar din bronz.

Observăm un intens comerţ între Bizanţ şi lumea islamică (în secolul al X-lea se semna tratatul cu arabii, cu ruşii, cu veneţienii şi toate acestea determinau schimburi economice profitabile pentru Bizanţ). De asemenea, beduinul a ajutat la dezvoltarea comerţului.

Traducerile diverselor tratate de agonomie, importurile de culturi străine, promovarea schimburilor de tehnici şi de culturi, întreţinerea digurilor şi a canalelor de iriga-

ţii au contribuit mult la progresul agriculturii, pomiculturii şi horticulturii.

Astfel, putem afirma că, atât în economie, cât şi în cultură, s-au stabilit între lumea islamică şi Bizanţ contacte intense în perioada secolelor VIII-IX, datorate fondului comun de cultură elenă şi caracterului urban al celor două civilizaţii mediteraneene. În consecinţă, din acest punct de vedere, Islamul a fost pentru Bizanţ, ca de altfel Bizanţul pentru Islam, mai puţin un teren de înfruntare cât un teren de comunicare a experienţelor proprii[132]. În acest climat de coexistenţă a putut să apară acel moment unic din evoluţia celor două civilizaţii, care este istoria bizantino-arabă, datorată egipteanului Malchit Yahya, către mijlocul veacului al XI-lea. Această coexistenţă se reflectă şi pe plan religios în politica de toleranţă practicată de o parte faţă de credincioşii celeilalte părţi, aflaţi pe teritoriul ei.

Apogeul acestei politici s-a situat la mijlocul secolului al XI-lea, când califul abbasid a recunoscut lui Constantin al IX-lea protectoratul asupra creştinilor din lumea arabă şi asupra Locurilor Sfinte, prilej cu care împăratul a refăcut bisericile creştine din Ierusalim.

[132] R. Manolescu, *Istoria Evului Mediu*, vol. I, Bucuresti, 1993, p. 150.

CAPITOLUL 6

Comerțul în Imperiul Bizantin

6. 1 Comerțul Bizantin între secolele VII-XI

Această perioadă este marcată printr-o netă restabilire a comerțului şi a vieții urbane în lumea bizantină şi printr-o dezvoltare a acestuia în lumea musulmană. Şi într-un caz şi în altul, excepționala dezvoltare a anumitor oraşe şi intensificarea rețelei urbane nu trebuie să ne facă să uităm că pământul rămâne principala bogăție şi că o parte covârşitoare a producției provine întotdeauna din expedițiile militare.

Din secolul al VIII-lea până în secolul al XI-lea, comerțul şi activitatea urbană ocupă în Imperiul Bizantin un loc mai important decât în Occident în aceeaşi epocă, dar mai mic decât în lumea musulmană. În acelaşi timp, nu trebuie să exagerăm ponderea sectoarelor secundare şi terțiare în economia bizantină în care o parte copleşitoare a producției rămâne de origine rurală[133], nici să exagerăm

[133] Dacă in Apusul secolului al XI-lea o recoltă era egală cu de patru ori cantitatea semănată, iar în secolul al XIV-lea o recoltă de 10 ori mai mare decât cantitatea însămânțată era ceva excepțional, la Bizanț, încă din secolele X-XI se obținea o recoltă de 20 de ori mai mare decât cantitatea însămânțată. Vezi Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi a civilizației,* Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 167.

rolul grupurilor sociale care trăiesc mai mult sau mai puțin bine din aceste activități urbane.

Imperiul Bizantin a cunoscut de-a lungul vremii o intensă activitate artizanală şi comercială al cărui semn şi vehicul reprezentativ este moneda. Începând cu împăratul Constantin cel Mare şi până în secolul al XI-lea, aceasta a cunoscut o utilizare neîntreruptă, chiar dacă variabilă, dar şi o stabilitate excepțională. Baza o constituia livra de aur (327 g), unitate de calcul, care cuprindea 72 subdiviziuni (*nomismata*) de 4,54 g de aur. *Nomismata* cuprinde 12 *miliaresia*, monede de argint de aceeaşi greutate. *Miliaresion* cuprinde la rândul ei, 24 *pholeis*, monede de aramă în greutate de 3,80 g. Monedele divizionare practic au dispărut, de vreme ce până în secolul al X-lea erau în circulație doar trei monede[134].

6.2 Negustori şi mărfuri în Bizanțul medieval

Artizanatul rural furnizează anumite textile, ceramică, instrumente metalice, pe care țăranii vin să le caute în târgurile provinciei lor, dintre care unele erau foarte importante. Amintim pe cele din Efes şi Tesalonic care se țineau în acea vreme în ziua praznicului sfinților lor patroni, Sf. Ioan şi Sf. Dimitrie. Viețile sfinților stau mărturie despre uimitoarea mobilitate a populației rurale şi despre incontestabila atracție pe care o reprezenta oraşul. Practicarea

[134] A. Ducelier, M. Kaplan, *Le proche Orient medieval,* Ed. Hachette, 1978, pp. 135-136.

comerţului de către ţărani era impozitată de către fiscalitatea bizantină, aproape în întregime monetară.

Comerţul de bază, acela al grâului, ne este bine descris de către istoricul Ataleates. El ne vorbeşte despre o regiune în care el însuşi era proprietar, aceea a oraşului Rhodosto din Tracia. Proprietarii rurali care locuiau în oraşe, cu siguranţă cei mai bogaţi, făceau comerţ chiar în casele lor; locuitorii de la ţară transportau grâul la oraş şi îl vindeau direct din căruţe.

Nu era vorba despre o piaţă centrală, cumpărătorii treceau de la o casă la alta şi de la o căruţă la alta. Unii dintre ei erau consumatori direcţi, cum ar fi mănăstirile şi bisericile, alţii erau amatori care revindeau grâul la Constantinopol. Este nevoie să facem distincţie între comerţul intern şi cel extern, bizantinii fiind cei care asigurau o mare parte din tranzitul prin Imperiu sau transportul în interiorul Imperiului a marfurilor exportate sau importate.

6.3 Rute comerciale şi schimburi de produse

Pentru comerţ erau folosite reţeaua de porturi existente, câteva oraşe interioare – oraşe de contact cu marile axe comerciale internaţionale (Corint, Melitene, Teodosiopol, Cherson), şi centrele de producţie şi de redistribuire locală (Teba, Adrianopol, Tesalonic, Ancira, Cezareea, Sebastos).

Locurile esenţiale ale acestui comerţ erau porturile animate de către navigaţia de coastă, de unde importanţa Tesalonicului, Ataliei, Smirnei, Efesului şi Sinopei. Co-

merțul internațional bizantin era orientat spre trei direcții: Europa occidentală, Europa orientală şi Orient.

Centrul întregii rețele era Constantinopolul, comerțul direct între Orient şi Europa occidentală nefiind bizantin, nici prin teritoriile pe care le traversa, nici prin negustori. De asemenea, aprovizionarea capitalei a fost una dintre preocupările esențiale ale conducerii imperiale[135].

Comerțul trecea prin Italia, fie in intregime pe cale maritimă: Tesalonic, Negrepont, Corint apoi Sicilia sau Italia de sud, fie utilizând *via Ignatia,* care trecea prin Tesalonic, apoi traversa Balcanii pentru a ajunge la Dirrachium. De aici negustorii traversau Marea Adriatică sau urcau către Veneția. O altă parte a acestui comerț folosea calea dunăreană, încercând să acosteze de-a lungul Mării Negre până în Deltă, sau pe cale terestră prin Adrianopol şi Sardica. De aici importanța problemei bulgare şi tentativele de creştinare a Moraviei.

Poziția geografică a Constantinopolului pare să dea Imperiului vocația sa comercială: stăpână a rețelei rutiere pe care Roma o construise, capitala de pe malul Bosforului era punctul natural de convergență între Orient şi Occident.

Rețeaua anatoliană ale cărei principale târguri erau Niceea, Ancyra, Teodosiopol şi Melitene permitea ajungerea în Iran (la Tabriz), în Mesopotamia (Mosul şi Bagdad) în Siria şi Egipt, prin Antiohia şi Damasc. Existau mai multe drumuri balcanice cum ar fi: *Basilikos dromos* (drumul imperial) al cărui nume s-a perpetuat la slavi şi în Imperiul otoman, care prin Adrianopol şi Singidunum permitea ajungerea la gurile de vărsare ale Dunării şi în

[135] G.I. Bratianu, *Etudes byzantines d'histoire economique et sociale,* Paris, 1938,p.129

Europa Centrală sau încă pe vechea *Via Ignatia* de la Constantinopol la Tesalonic, Ohrida şi Dyrrachium, de unde marfurile erau îmbarcate pentru Italia[136].

În fine, Constantinopolul era şi un important nod comercial maritim, moştenind de la vechiul Bizanț aceleaşi obligații şi aceleaşi avantaje[137]. Cea mai cunoscută rută maritimă era cea care traversa Bosforul şi lega Asia de Europa. Constantinopolul era stăpân al vechiului drum care, de-a lungul coastei septentrionale a Anatoliei, conducea spre Trebizonda (unde soseau produse orientale din Armenia, Iran şi chiar China) şi spre Chersonul Crimeii, de unde se puteau atinge stepele Cubanului şi ale Volgăi de Jos.

Din secolul al IX-lea Bizanțul are adevărate inițiative de pionierat prin deschiderea drumului comercial al Dniprului. Curând, scandinavii, varegii, viitorii ruşi se vor stabili şi vor crea capitala lor Kiev sub domnia principelui Oleg (882-913), deschizând astfel o nouă axă comercială europeană: celebra rută a varegilor către grecii din Balcani până la Marea Neagră.

În privința schimburilor comerciale cu varegii se ştie că o cantitate din grâul fără de care Constantinopolul nu ar fi putut supraviețui, va fi adus de aceştia atunci când va avea loc explozia demografică din secolul al XI-lea. Ei furnizau, de asemenea, capitalei lemn, hrană şi mai ales sclavi pe care bulgarii de pe Volga, cazarii, pecenegii, varegii şi mongolii îi aduceau din raziile făcute

[136] Alain Ducelier, *Les Byzantines – histoire et culture*, Editions du Seuil, 1988, p. 183.
[137]Louis Brehier, *Les institutions de l'Empire Byzantin,* Paris, 1970, p. 323.

printre popoarele vecine sau cele tributare stepelor şi pădurilor[138].

Cucerirea Bulgariei ca deşteptare economică a Occidentului a permis începând din secolele X-XI o înflorire importantă a comerţului. Spre mijlocul secolului al IX-lea au apărut la Constantinopol negustorii „ruşi", adică varegi, care traversând Europa orientală prin lacurile Onega şi Lado navigau pe Nipru şi de la gura lui de vărsare se îndreaptau către Constantinopol, fie direct, fie trecând prin Cherson. De asemenea, ei puteau urma calea Donului şi a Mării de Azov sau să treacă Volga şi de acolo, prin Itil, să ajungă la lumea musulmană.

Pe această rută, Imperiul Bizantin era în legătură cu ţările nordice. Până în secolul al XIII-lea, când Imperiul a pierdut posesiunile din Crimeea, ruta avea o importanţă deosebită, deoarece aproviziona Bizanţul cu materii prime aduse din regiunile din interior: peşte din estuarele râurilor ruseşti, sare de la Marea Azov şi de pe coasta de vest a Crimeei, blănuri, miere, ceară si sclavi din pădurile din nordul îndepărtat[139].

Comerţul cu Orientul chinezilor urma drumul Asiei centrale de la Turnul de Piatră şi traversa pe la nordul Mării Caspice teritoriul care aparţinuse anterior cazarilor cu care Imperiul întreţinuse relaţii strânse, apoi sfârşeşte la Cherson şi la Marea Neagră. O altă rută trecea pe la sud de Marea Caspică, traversa Munţii Caucaz şi ajungea la Teodosiopol, iar de acolo la Trebizonda şi prin Marea Neagră, la Constantinopol.

---

[138] Alain Ducelier, *op. cit.*, p. 184.

[139] Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanţul (Europa de răsărit: 500-1453)*, trad. Claudia Dimitriu, Ed. Corint, Bucureşti, 2002, p.41

Legăturile comerciale cu locuitorii ţărmurilor Oceanului Indian treceau prin Golful Persic sau prin Marea Roşie. Din Golful Persic, negustorii puteau urca prin Mesopotamia spre nord şi treceau prin Edesa sau Melitene, apoi Sebastas şi de acolo urmau drumul terestru Via Ancira sau drumul mării Via Sinope; ei puteau să urce Tigrul şi să traverseze Asia Mică pentru a ajunge la Trebizonda, via Teodosiopolis.

Astfel poate fi înţeleasă mai bine lupta înverşunată care a opus la un moment dat Bizanţul, arabii şi armenii pentru a controla Edesa, Melitene şi Teodosiopol. De asemenea, caravanele puteau să se înapoieze în Siria apoi în Cilicia, apoi să traverseze Asia Mică. În sfârşit, ruta Mării Roşii se deschidea spre Egipt, apoi spre Palestina şi Siria, pe pământ şi pe mare şi revenea la ruta precedentă, dacă nu cumva marfurile erau îmbarcate în Egipt şi plecau direct spre Constantinopol prin Creta.

Niciodată luptele dintre bizantini şi arabi nu au tăiat cu adevărat aceste drumuri şi putem vedea, în plin război al secolului al IX-lea, pe împărăteasa Teodora, soţia lui Teofil, fiind acuzată de a fi posesoarea unei nave care importa grâu din Siria[140].

În secolul al VIII-lea, se stabileşte un echilibru fragil în Marea Mediterană şi abia în secolul al X-lea s-a ajuns la un *modus vivendi* între zonele de influenţă bizantine şi musulmane[141].

[140] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 137.

[141] Georges Jehel– *La Mediteranee medievale de 350 a 1450,* Ed.Armand Colin, Paris, 1992, p.33

6.4. Produsele comerciale

Dacă ştim ceea ce importa Bizanțul, se cunoaşte mult mai puțin în privința mărfurilor pe care le exporta. Cu toate acestea ele trebuiau să fie considerabile, căci doar minele de aur nu ajungeau pentru a explica un echilibru financiar atât de constant şi de solid. Imperiul Bizantin importa produse brute de care avea nevoie şi produse de lux. Ruşii aduceau blănuri, lemn, miere, peşte; Orientul aducea condimente, pietre şi lemn prețios, parfumuri, produse de artizanat arab şi extrem-oriental. Mătasea reprezenta monopol bizantin, dar se pot vedea încă sosind la Bizanț stofe siriene. În privința importatorilor occidentali aceştia erau la acea vreme greu de definit.

La rândul său, Imperiul Bizantin exporta un anume număr de produse agricole la ruşi: fructe, vin, dar mai ales produse finite: textile, produse de metalurgie. Problema echilibrului comerțului bizantin era legată şi de cea a sclavilor. Pe de o parte, războaiele victorioase, după anii 860, au furnizat Imperiului un număr important de sclavi. Pe de altă parte, Imperiul cumpăra sclavi din Occident şi de la ruşi, sclavii fiind şi unii şi alții de origine slavă; apoi îi revindeau sarazinilor, principalii cumpărători. Bizantinii obțineau din acest comert, un beneficiu foarte mare, după cum consemna tratatul incheiat în 911 cu ruşii, în care valoarea sclavului era estimată la 10 *nomismata* în vreme ce prețul curent al pieții bizantine pentru un sclav necalificat era dublu.

Totodată trebuie să amintim că bizantinii, fie ei agricultori sau meşteri artizanali, aveau sclavi; cumpărau sclavi, deoarece bizantinii se aflau foarte rar în situația de sclavie. Comerțul era scutit de taxe, atât la frontiere cât şi

pentru circulaţia mărfurilor. Impozitul de bază era *kommerkion*, o taxă care reprezenta a zecea parte *ad valorem*. *Kommerkion*-ul viza atât comerţul exterior cât şi cel interior. Pentru mărfurile importate sau exportate, se plătea o taxă unui post pe care-l putem califica ca fiind la frontieră, deşi nu era chiar la graniţă. Dreptul astfel achitat permitea libera circulaţie şi comerţul mărfurilor taxate, iar cel care nu a plătit la frontieră era plătit obligatoriu în interior.

Anumite produse aveau un loc special unde trebuia plătită taxa pentru ele: *kommerkion*-ul pentru sclavi se plătea la Abydos, la intrarea dinspre vest a Dardanelelor şi la Hieron la intrarea estică Bosforului. Pentru mărfurile care circulau în interiorul Imperiului sau erau destinate exportului, *kommerkion*-ul era achitat de unul dintre cei care făceau comerţ. El era adesea plătit jumătate-jumătate de către vânzator şi cumpărator. *Kommerkion*-ul era colectat de funcţionari speciali, *kommerciares*, care locuiau în punctul de percepere a taxei. La origine, Kommerciares erau adesea personalităţi locale, dar începând din secolul al VII-lea, se întâlnesc şi funcţionari mai modeşti[142].

Renta era foarte rară şi apare în mod clar ca un abuz. Astfel, în 893, perceperea *kommerkion*-ului asupra schimburilor cu bulgarii a fost transferată la Tesalonic pentru a încerca să o facă acceptată. Bulgarii au reacţionat violent printr-o răscoală sângeroasă. În secolul al XI-lea, favoritul împăratului Mihail al VII-lea, Nikeforitzes, a încercat să folosească în profitul său taxele asupra grâului din Rhodosto: măsura a fost impopulară, la scurt timp declanşându-se o revoltă populară[143].

[142] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 138.
[143] Alan Harvey, *Economic expansion in the Byzantine Empire (900-1200)*, Cambridge, 1989, p. 236.

CAPITOLUL 7

Ocupațiile în Imperiul Bizantin

Izvoarele istoriei bizantine, mai ales cele de origine constantinopolitană, prezintă în mod exclusiv meseriile din capitala imperiului. În acest sens, *Cartea eparhului*, un fel de cod al meseriilor apărută între anii 911-912, reprezintă un document de primă importanță[144].

Statul urmărea o serie de obiective precise:

– Omul de afaceri nu putea face concurență altor colegi din breaslă (toți cumpărau la același preț);

– Profitul negustorului varia de la 4 la 16% din valoarea produsului, în funcție de cheltuieli şi de perisabilitatea produsului;

– Negustorul era supus unor verificări care priveau protecția consumatorului;

– Controalele speciale erau pentru bunurile „interzise"(mătase de calitate şi metale prețioase);

– Guvernul controla intrarea în bresle, care nu era ereditară[145].

Este foarte posibil ca aceeaşi organizare să fi existat şi în marile oraşe ale Imperiului. *Cartea eparhului* enumera 22 de categorii, care pot fi clasificate astfel: servicii

[144] *The Oxford dictionary of Byzantium,* vol. I, Oxford University Press, 1991, „Commerce and trade", p. 489.

[145] Nicolas Oikonomides, *Omul de afaceri,* in Guglielmo Caavallo, *Omul bizantin,* trad. Ion Mircea, Ed. Polirom, 2000, pp. 179-180.

publice (notari, argintari, schimbătorii de bani, constructori); meserii care ţineau de domeniul textil (şase meserii diferite); meserii de primă necesitate şi în special alimentaţia.

Un exemplu interesant era cel al notarilor. Pentru a deveni notar, trebuia să treci un examen juridic şi practic, să prestezi jurământul, să fii prezentat eparhului, care numea candidaţii, pe urmă apărea un slujitor bisericesc, iar în final avea loc petrecerea. Toţi asistau la înmormântarea unuia din cei 24 de confraţi. Onorariul, pedepsele, cazurile de destituire erau prevăzute în *Cartea eparhului*. Regulamentele fixau câteodată şi locul de exercitare, precum şi beneficiile legale care rezultau în urma materialelor primite. Acesta era scopul lor esenţial de protecţie împotriva furtului, a concurenţei neloiale, a fraudei asupra calitaţii şi a speculei.

Personajul central al oraşului este eparhul. El ocupa rangul al treilea în stat prin tratatul de drept public bizantin, *Epanagoga*. Eparhul, numit de către împărat, avea înainte de toate putere asupra poliţiei: admiterea în corporaţia meseriaşilor, amplasarea atelierelor şi a buticurilor. El controla podurile şi măsurile (greutăţile) şi calitatea anumitor mărfuri, garanta libera concurenţă[146].

Cartea eparhului, a cărei alcătuire a fost atribuită lui Leon al VI-lea, dar care este de fapt o adunare compozită a articolelor elaborate în epoci diferite înaintea secolului al XI-lea, cu reglementările dure pe care le conţine, a condus la idei uneori exagerate privind economia Bizanţului, paradis al monopolului şi al privilegiului. Textul care ne-a parvenit nu este complet, căci meseriile esenţiale ale Constantinopolului, acelea care foloseau cea mai

[146] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 142.

mare parte din mâna de lucru şi asigurau, fără îndoială, şi vigoarea economiei bizantine urbane, nu figurează acolo, în vreme ce alte documente nu doar că ni le fac cunoscute, dar chiar ne permit să localizăm meseriile menționate în *Cartea eparhului.*

Nu toți bizantinii se îmbrăcau în mătase, ori aceasta este singura industrie textilă menționată. În acelaşi timp, metalurgia, mai ales cea a cuprului, care a dat numele său unui cartier aproape de Sfânta Sofia (*chalcoprateia),* şi armamentul nu figurează. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu ceramica, ce servea atât de mult vieții cotidiene la transportarea lichidelor, sau cu construcțiile navale.

În privința meseriilor care apar in *Cartea eparhului* ele nu erau alese la întâmplare. De exemplu, în industria mătăsii, cu grijă pentru a evita orice concentrare verticală, fiecare trebuia să se specializeze: vânzătorii de mătase autohtonă, fabricanții de țesături, vănzătorii de mătase importată[147]; aceasta pentru că mătasea era un material imperial, care servea la fabricarea veşmintelor împăratului, ale oamenilor curții, ale demnitarilor, şi a cadourilor împăratului către străini; exportul ei era practic interzis. Autorizând exportul mătăsii în cantități foarte mici, Bizanțul menținea cererea şi prețul acesteia la cote destul de ridicate[148].

Meseriile care priveau distribuția regulată, gratuită a alimentelor, au fost suprimate de marele interes politic pentru evitarea fluctuațiilor prețului asupra produselor alimentare de bază (pâine, carne, peşte) şi a altor produse de primă necesitate.

[147] A.A.Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin,* vol. I, Paris, 1932, p. 454.
[148] Nicolas Oikonomides, *op. cit.*, p. 172.

De asemenea, putem aminti şi de protecţia consumatorului prin reglementările calităţii produselor. În sfârşit, apare ca normal faptul ca serviciile publice să colaboreze direct cu statul.

Comerţul cu grâu, a cărui organizare constituie unul dintre argumentele tezei privind economia dirijată a Bizanţului, furniza, de fapt, un exemplu frapant asupra liberalismului acestui stat. Se înţelege de aici importanţa acestui comerţ pentru aprovizionarea unui oraş care atingea 400.000 de locuitori, cum era cazul Contantinopolului, de exemplu, sau a unor oraşe ca Tesalonicul, care număra 100.000 de locuitori[149].

Era, fără îndoială, un test asupra problemei economiei centralizate. Până la începutul secolului al VII-lea o cantitate importantă a acestui grâu venea din Egipt. Pierderea destul de timpurie a acestei provincii (642) nu a creat se pare lipsuri la Constantinopol, ceea ce arată că acest grânar nu era exclusiv şi că Imperiul putea să găsească în alte regiuni, cum ar fi Tracia şi Asia Mică, surse ale aprovizionării sale.

Cu toate acestea grâul continua să fie importat din Egipt şi din Siria, Leon al V-lea interzicând acest comerţ. Fenomenul era însă mult mai complex. De pildă, împăratul Teofil (829-842) a descoperit că soţia sa Teodora continua să importe grâu din Siria şi stabilise chiar un monopol care priva pe negustori de venitul lor legitim. Exemplul cel mai cunoscut al monopolului grâului este cel care a fost stabilit la Rohdosto de către favoritul împăratului Mihail al VII-lea (1071-1078), Nikeforitzes.

Cu toate restricţiile, libertatea schimburilor se desfăşura în regim normal: monopolul perturba acest comerţ,

[149] A. Ducelier, M.Kaplan, *op. cit.*, p. 143.

constrângea deținătorii de grâu care nu mai puteau vinde, iar mulțimea profita de prima ocazie pentru a distruge antrepozitele (*phoundax)*, sediu al monopolului. Cu siguranță, prețul pâinii era reglementat, dar era vorba despre o reglementare exclusiv politică, încercând să se evite lipsa acestui aliment.

În ultimă instanță, pentru nici un domeniu manufacturial, cu excepția mătăsii, statul nu regla cantitățile produse sau comercializate. În privința prețului, acesta era limitat la profiturile provenite din speculă. Economia urbană bizantină era în anumite sectoare foarte precisă, cu reglementări clare, scopul acestora fiind de a asigura perceperea impozitului şi libera concurență. În nici un fel aceasta nu era o economie dirijată[150].

La Constantinopol şi în alte oraşe, fiecare corporație avea cartierul ei. Şomajul nu exista încă, iar muncitorii nu puteau fi angajați decât foarte greu. Orice om capabil de muncă, fără serviciu, era îndreptat spre o slujbă în binele comunității sau spre una de caritate[151].

Între secolele al IX-lea şi al XI-lea, negustorii devin din ce în ce mai activi. Cei din provincii veneau la târguri pentru a-şi vinde mărfurile, dar şi pentru a cumpăra, fiind adevărați „vânzători ambulanți”[152].

Una dintre caracteristicile societații bizantine era aceea că o parte însemnată a aristocrației funciare, în special clasa senatorială, chiar dacă avea pământ în provincie şi câteodată chiar foarte departe de Constantinopol şi de marile oraşe, locuia în oraşe şi deținea acolo bunuri, exercitând adesea şi funcții administrative.

[150] *Ibidem*, p. 144.
[151] Louis Brehier, *La civilisation byzantine,* Paris, 1970, p. 193
[152] Nicolas Oikonomide, *op. cit.,*, p. 177.

Această aristocraţie nu putea să se dedice în mod legal activităţii comerciale. Dobânda pe care o putea pretinde împrumutând bani era limitată la 4%, în vreme ce negustorii puteau atinge 8%, iar rentele statului erau cuprinse între 6 şi 8%[153].

De aceea, ei percepeau chirie pentru imobilele, buticurile sau atelierele unde erau proprietari. Dintre toate categoriile sociale din Bizanţ burghezia este cea mai dificil de analizat, deoarece ea nu interesa pe autorii izvoarelor de care dispunem.

Armatorii din Constantinopol locuiau în zonele portuare, dar nu erau bine cunoscuţi. Fără îndoială, ei se deplasau foarte puţin şi încredinţau navigaţia unui negustor care, în afară de munca sa, aducea o parte de capital şi împărţeau pe jumătate profitul. Negustorii bizantini circulau atât în interiorul frontierelor imperiului cât şi în exterior, potrivit numeroaselor menţiuni.

De asemenea, negustorii străini locuiau în Imperiu, mai ales la Constantinopol, oraş cosmopolit, ceea ce nu înseamnă că nu existau şi unele dispute cu populaţia locală. Printre ei puteau fi întâlniţi şi arabi din toate ţările. Negustorii ruşi locuiau pe malul Bosforului la nordul Cornului de Aur, în cartierul Sfântului Mamas, şi nu aveau voie să intre în oraş decât în grupuri de 50, neînarmaţi, ceea ce arăta clar teama de revoltă.

La sfârşitul secolului al IX-lea a renăscut comerţul în Occident, iar începând cu secolul al XI-lea, un număr mare de negustori occidentali s-au instalat în împrejurimi, formând adevărate colonii[154]. Este vorba, în primul

[153] A. Ducelier, M.Kaplan*, op. cit.*, p. 145.

[154] Henri Pirenne, *Les villes et les institutions urbaines,* Vol. I, Paris, 1939, p. 345.

rând, de amalfitieni, prezenți din 944. Aceştia aveau, la mijlocul secolului al XI-lea, o mănăstire şi o capelă. În vreme ce oraşul lor cădea în mâinile normanzilor (1073), locul amalfitienilor era luat de către veneţieni, cărora tratatul din 992 le oferea deja avantaje comerciale precum scăderea impozitului pe barcă, dar nu erau exceptați de la *kommerkion*[155].

Istoricul Psellos îi reproşează împăratului Constantin Monomahul (1042-1055), care a bulversat „ierarhia demnităților": „aproape toată mulțimea a ajuns astazi în Senat". El înlocuia ereditatea pentru accesul la cele mai înalte demnități ale statului şi recruta titularii pentru birouri dintre fiii burgheziei constantinopolitane. Acelaşi Psellos ne arată că bizantinii au luat cunoştință de existența unui grup social urban politic[156].

Burghezia capitalei (negustorii şi principalii artizani) avea de acum o importanță deosebită, încât putea revendica participarea la putere. De aceea împăratul însuşi încerca să se sprijine pe ea, pentru a se opune aristocrației funciare într-o perioadă în care mica țărănime îi lua apărarea. Limita influenței burgheziei a fost demonstartă însă în eşecul lor politic.

Până în secolul al XI-lea, comerțul era dominat de mărfurile costisitoare ale Orientului: mătăsuri, pietre prețioase, condimente ce proveneau din India, de pe coastele africane sau din China sau erau aduse din teritoriile dominate de către Islam. Pentru bizantini, lumea islamică juca rolul de intermediar aşa cum a fost şi Iranul sasanit până în secolul al VII-lea, de unde şi bogăția negustorilor armeni şi sirieni, care lăsau caravanele musulmane din

[155] Alan Harvey, *op. cit.*, p. 238.
[156] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.,* p. 147.

Alep către Cilicia, de la Teodosiopolis către Trebizonda, să treacă nestingherite în timp de război ca şi în timp de pace. Era cu atât mai important să asigure acest trafic cu cât Bizanţul, începând cu 963, a declanşat recucerirea Siriei de nord şi a regiunilor eufratiene. Bizanţul era clientul favorit al musulmanilor şi principalul cărăuş al latinilor. Fără nici o îndoială, era un comerţ fructuos şi negustorii greci nu ezitau să se deplaseze pentru a recolta beneficiile, deoarece atelierele bizantine ştiu să lucreze bine[157], oferind musulmanilor produse de schimb: bijuterii, porţelanuri, mătăsuri, comparabile în valoare cu mărfurile orientale pe care Occidentul trebuia să se resemneze şi să le cumpere de la bizantini cu orice preţ.

Cuceririle musulmane, departe de a face să decadă economia apuseană, au revitalizat-o: Islamul a deschis noi rute comerciale şi cetăţile înfloritoare ale lumii musulmane reprezentau o provocare pentru Apus[158].

Până în secolul al X-lea, bizantinii erau aceia care călătoreau, deţinând spre 950 mai multe nave greceşti decât cele locale în laguna veneţiană. Dar după această dată schimbarea este atât de radicală încât italienii câştigă apele bizantine, în primul rând amalfitienii, furnizorii Romei pontificale, apoi veneţienii, ale căror prime privilegii datează din 992 şi din 1082, în vreme ce locuitorii oraşului Pisa au primit în 1111 concesii, iar genovezii în 1155. Cele mai importante scutiri acordate străinilor sunt cele din 1082, în urma cărora Alexios I Comnenul a pus în pericol economia bizantină: cedarea avantajelor economice

[157] Alain Ducelier, *op. cit.,* p. 185.
[158] Robert Latouche, *The birt of Western economy (economic aspects of the dark ages),* London, 1967, p. 168.

din rațiuni politice[159]. De aici și reacția violentă a limbajului bizantin, cum este, de pildă, cel al lui Alexios Makremvolites: „primul Paleolog care a luat sceptrul Imperiului... a adus la noi un popor venind din Italia, popor dur, ingrat și crud care s-a întors împotriva binefăcătorilor săi”[160].

Stăpân peste tot ceea ce putea atrage principalii clienți, Constantinopolul s-a instalat într-o inerție foarte comodă: ajungea să aștepte cumpărătorii care, după ce își asigurau beneficiul mărfurilor, contribuiau la prosperitatea tezaurului prin achitarea taxei vamale. Dar, o asemenea atitudine, deși conformă idealului de eternitate a Imperiului, presupune că nimic nu se mișcă în lumea înconjurătoare, că circuitul comercial rămâne stabil, că nici unul dintre clienți nu are nici idei, nici mijloacele necesare pentru a căuta el însuși produsele la sursă, adică la Marea Neagră sau în lumea musulmană.

Or, începând cu secolul al XI-lea totul se schimbă: fatimizii vor modifica ruta comercială orientală și africană spre Marea Roșie și valea Nilului și acest lucru va transforma Alexandria în cel mai mare antrepozit mediteranean de condimente și de mătăsuri[161].

Singura sferă în care influența musulmanilor a fost importantă este cea monetară: de la sfârșitul secolului al VIII-lea aurul musulman începe să fie dirijat spre Apus

[159] Louis Brehier, *op. cit.*, p. 194.

[160] Alexios Makremvolits apud Michel Balard, *La Romanie Genoise (XIIe-Xve siècle),* Roma, 1978, p. 18.

[161] Robert Mantran, *L'expansion musulmane (VIIe-XIe siècle),* Paris, 1986, p. 280.

sub forma *dinarului*, depăşind în curând *nomisma*, moneda de aur a Bizanţului[162].

Cu siguranţă, negustorii bizantini din Constantinopol, fie ei creştini sau evrei, se îndreaptau către Egipt sau coastele meridionale ale Anatoliei, dar comercianţii latini, amalfitieni, apoi veneţieni, cunoşteau de asemenea drumul şi progresul lor în domeniul tehnicii maritime le permite acum să se îndrepte direct, ocolind intermediarii. Lucrurile se vor schimba în mod lent, Constantinopolul rămânând o foarte mare piaţă a produselor din Orient, deşi va pierde progresiv monopolul. În secolul al XI-lea, Imperiul îşi arată incapacitatea sa de face faţă noii concurenţe[163]. Prosperitatea comercială a Bizanţului se va termina odată cu declinul total al prestigiului politic şi al puterii sale militare[164].

O clasă negustorească începe să se afirme între secolele IX-XI, mai ales în relaţie cu înflorirea pe care a cunoscut-o ruta nordică. Principalii parteneri sunt de această dată bulgarii, dar acest embrion de burghezie manifesta deja tendinţe neliniştitoare, căci spiritul de iniţiativă era totdeauna limitat şi idealul său începe să se exercite sub înalta protecţie a statului.

Astfel, cei mai mari doi negustori bizantini de la sfârşitul secolului al IX-lea, Stavrakios şi Kosmas obţin de la Leon al VI-lea în 893 un ordin care interzicea bulgarilor comerţul, cu excepţia pieţii din Tesalonic, unde cei doi confraţi erau funcţionari ai vămilor: lucrul acesta gene-

[162] Robert Latouche, *op. cit.*, p. 168.
[163] Alain Ducelier, *op. cit.*, p. 187.
[164] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, p. 171.

rează un război încrâncenat de 20 de ani între Bizanț şi țarul Simeon[165].

Dacă G.I. Bratianu afirma[166] ca administrația bizantină a preluat metodele romane în materie de aprovizionare (monopolul exclusiv al statului, acapararea produselor în magaziile sale, constrângerea aplicată comerțului şi industriei), nu putem trece cu vederea faptul că Imperiul Bizantin nu controla efectiv întreaga economie, ci se limita la anumite activități.

Un argument în favoarea existenței unei economii cvasiliberale este existența târgurilor provinciale, cum ar fi cel din ziua Sfântului Ioan Teologul din Efes. În 795, volumul anual de afaceri depaşea 1000 de livre de aur (72.000 solizi), sumă însemnată dacă luăm în considerare faptul că Efesul antic este abandonat, iar ceea ce rămăsese din el era doar un cartier numit Theologos[167].

Omul de afaceri bizantin era calificat, exigență cerută de stat, care intervenea inclusiv în numirea conducerii din cadrul fiecărei profesii. Pentru a fi acceptat într-o breaslă, persoana în cauză trebuia să prezinte garanții şi recomandări, să dea un fel de examen în fața colegilor, apoi să împartă banii cu noii săi colegi. Statul intervenea în numirea conducerii din cadrul fiecărei meserii, chiar în contextul unei economii libere[168].

Comerțul bizantin între secolele al VIII-lea şi al XI-lea cunoaşte perioada sa de glorie, situație datorată, în bună parte prestigiului politic, dar şi impresionantelor resurse militare de care dispunea Bizanțul. *Cartea eparhului*, ca

[165] Alain Ducelier, *op. cit.*, p. 188.
[166] G.I.Bratianu, *op. cit.*, p. 131.
[167] Nicolas Oikonomides, *op. cit.*, p. 173.
[168] *Ibidem*, p. 180.

şi *Codul naval* stau marturie în privința unor reglementari extrem de precise privind comerțul, reglementări care nu sunt expresia unei economii dirijate şi exclusiv centralizate, ci expunerea principiului bizantin de *taxis*, de ordine universală şi de limitare a activităților ilegale sau neloiale şi de protecție a consumatorului.

CAPITOLUL 8

Creştinism şi islam în secolele VII-XIII

8.1 Creştinism şi islam în epoca umayadă şi abasidă

Cucerirea de noi teritorii nu a însemnat în mod obligatoriu o arabizare şi o islamizare sistematică a populației, ci o organizare a veniturilor şi a cheltuielilor. Fiecare provincie îşi păstra propriile caracteristici şi tradiții.

Cu privire la perioada umayadă şi cea abasidă, putem spune că la sfârşitul secolului al VI-lea situația Imperiului bizantin se deteriorase în mod constant. Practic, Imperiul roman a luat sfârşit, iar începutul domniei lui Heraclius a marcat începutul unei noi perioade în dezvoltarea statului bizantin. Prin mijloace variate, Iustinian reuşise să mențină sub control situația atât în Europa Occidentală, cât şi în cea Răsăriteană, Asia Mică sau Orient. În plus, el reuşise să-şi realizeze visul său de extindere a dominației bizantine până la granițele vechi ale Imperiului Roman. După moartea sa, *limesul* dunărean a căzut însă sub atacurile succesive ale avarilor şi slavilor, care vor reuşi până la urmă să se stabilească în teritoriile tradiționale ale Imperiului. La rândul ei, Europa Apuseană s-a distanțat de monarhia de la Constantinopol,

iar centrele în jurul cărora se va produce această coalizare occidentală vor fi în primul rând Roma şi mai târziu monarhia francă sau germanică.

În Asia situația devine din ce în ce mai complicată din cauza puterii persane, care încă din timpul lui Iustinian se manifestase agresiv la adresa Bizanțului şi cu serioase intenții hegemonice, cel puțin asupra teritoriile orientale. Prin abilitate diplomatică, Iustinian reuşise să-şi asigure sprijinul unor aliați precum Armenia şi Abisinia, care au înclinat balanța raportului de forțe în favoarea sa. La începutul domniei împăratului Heraclius situația s-a complicat din nou, dar în anul 628 el reuşeşte să-i înfrângă pe perşi în lupta din apropierea Ninivei, avansând astfel în provinciile centrale ale Persiei şi recuperând o parte din prăzile pe care duşmanii le luaseră în campaniile anterioare. În acelaşi timp, datorită insuccesele militare, regele persan Chosroe al II-lea este detronat şi omorât, iar noul conducător, Kawad Sheroe începe negocierile cu Heraclius.

Odată cu acest eveniment se încheie o epocă în care cele două mari puteri ale Orientului, inamici tradiționali o perioadă de timp, încetează să se mai opună una alteia. Bizanțul va trece din nou printr-o perioadă de glorie, în timp ce Persia decade fulgerător. În următorii ani situația acestui stat s-a caracterizat prin lupte interne pentru putere, care au condus în final la ruina lui definitivă. Distrugerea statului persan după înfrângerea de la Ninive a fost una din cauzele succesului fulgerător al invadatorilor arabi. Bizanțul asistă cu pasivitate la un eveniment care îi va marca negativ propria istorie: extinderea mahomedanismului la nivelul întregii Asii Centrale şi a Orientului Apropiat. Acest lucru îl va costa, nu după mult timp, atâ-

tea necazuri, care vor marca mileniul următor de existenţă a statului bizantin şi în cele din urmă însăşi căderea, sub loviturile de arme ale adepţilor credinţei fostului negustor din Mecca.

Contactul dintre creştinism şi islam a avut loc în Peninsula Arabiei în primele secole ale *hegirei*. Acest spaţiu avea episcopii şi mănăstiri, iar unele triburi de arabi s-au convertit la creştinism. Cu toate acestea, se poate vorbi despre o impregnare destul de superficială, creştinismul local fiind împărţit între o multitudine de denominaţiuni şi unele grupuri eretice ce au găsit refugiu în Arabia. În faţa expansiunii islamului, ele nu au opus nici o rezistenţă, spre deosebire de iudasim, care s-a arătat în această zonă mult mai reţinut islamizării, fapt soldat cu expulzarea[169]. În Nordul Peninsulei, alţi arabi creştini s-au instalat la marginea deşertului ce separa Imperiul persan şi cel bizantin. Această zonă a fost aprig disputată de cel două puteri, perşii exercitându-şi influenţa asupra lahmiţilor (aşezaţi în apropierea Eufratului), iar bizantinii asupra rivalilor hasaniţi din regiunea Hauran[170]. În anul 529 conducătorul celor din urmă, Al-Harith Ibn Djabala a primit din partea lui Iustinian titlul de patriciu. De asemenea, ereziile hristologice au pătruns şi printre aceşti arabi de la „frontiere": ţinând cont de alianţa lor politică, lahmiţii au fost influenţaţi de nestorianism, iar monofizismul s-a răspândit printre

[169] Cu privire la creştinismul primar în Arabia vezi Jean Corbon, *L'Eglise des Arabes*, Cerf, Paris, 1977, pp. 34-39; Maximos V, *Les chrétiens et le nationalisme arabe*, în „France-Pays arabes", nr. 105, janvier-février, 1983, pp. 40-43. Despre dispariţia evreilor vezi Youssef Courbage-Philippe Fargues, *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*, Fayard, 1992, p. 24-25.

[170] Despre lahmiţi şi hasaniţi vezi Jean Corbon, *op. cit.*p. 35 şi 220.

hasaniți, pentru ei fenomenul fiind favorizat de împărăteasa Teodora. Tradiția spune că Mahomed a intrat în contact cu mediul creştin la Mecca şi Yathrib sau în călătoriile sale prin deşertul sirian. De altfel, Coranul aminteşte în mai multe rânduri de creştini[171] şi certifică faptul că Mahomed avea cunoştințe despre mesajul evanghelic sau despre unele episoade din istoria creştinismului local[172]. Cu toate acestea Mahomed îi judecă aspru pe creştini, dar îi consideră ca participanți într-o manieră fragmentară la adevărul islamic, punct de vedere care se va reflecta în viitor asupra statutului lor în Arabia.

Încă din primii ani ai *hegirei*, odată cu consolidarea puterii musulmane în Peninsulă, creştinii s-au bucurat de un regim juridic în care se amesteca aspectul discriminator cu garanțiile de protecție[173]. Astfel tradiția ne relatează că în anul 10 al *hegirei* (632), creştinii nestorieni din Najran, în frunte cu episcopul lor, l-au întâlnit pe Mahomed şi pe principalii membri ai familiei sale la Medina. Cu acel prilej, creştinii au obținut dreptul de a-şi conserva cultul în schimbul plății unui tribut[174]. Un document numit „pactul de la Najran" consemnează hotărârile luate cu acest prilej, dar informațiile sunt insuficiente şi contradictorii, astfel încât este greu să ne dăm seama de statutul creştinilor din lumea arabă în această perioadă.

[171] Creştinii sunt amintiți sub numele de „nazareni", „oameni ai Cărții" (amestecați în această denumire şi cu iudeii) sau primesc calificativul de „politeişti", care se aplică mai ales păgânilor din Arabia pre-islamică, dar este de presupus că el îi viza şi pe creştini.

[172] Este vorba despre martirajul creştinilor de la Najran, din 523 amintit de Coran în suratele LXXXV 4-9 şi XVIII 9-26.

[173] Laurent şi Annie Chabry, *op. cit.*, pp. 19-23.

[174] D. Masson în introducerea sa la *Coran*, ediția publicată în *La Pléiade,* 1967, Gallimard, p. XXXI – XXXXII.

Expansiunea islamică asupra teritoriilor creştine a început încă din timpul vieții lui Mahomed, când hasanizii au fost atacați fără succes în 629. Siria a fost cucerită în mai puțin de trei ani (633-636), iar Egiptul într-o perioadă la fel de scurtă (639-642), chiar dacă asediul Alexandriei a durat 14 luni. Pentru a ne da seama de amploarea inițiativei, este suficient de amintit faptul că, în paralel, au fost duse campanii militare şi împotriva Imperiului persan şi în teritorii din Nordul Africii şi Spania. De două ori, în 637-677 şi 717-718 a fost amenințat şi Constantinopolul. La sfârşitul acestei perioade, în secolul al VIII-lea, majoritatea comunităților creştine din Orientul-Mijlociu au trecut sub dominație islamică. Acestei autorități i-a scăpat pe moment numai Asia Mică bizantină. În general, înaintarea arabă a fost deosebit de crudă, după obținerea victoriei „cavalerii islamului" trecând la nenumărate acțiuni de distrugere[175]. Un fapt surprinzător este slaba rezistență, ce ținea de comportamentul populației locale, care prefera în locul opresiunii economice bizantine, pe liberatorii musulmani. Mai mult decât atât, ei considerau islamul drept o sectă creştină sau un fel de iudaism a cărui doctrină nu ar fi fost mult diferită de cea calcedoniană. În secolul al XIII-lea, cronicarul iacobit Bar Hebraeus (1226-1286) credea că victoria musulmanilor era de inspirație providențială, grecii „eretici" primind în felul acesta pedeapsa divină[176]. Considerații asemănătoare pot fi regăsite şi la patriarhul Mihail Sirianul[177]. De

[175] Bat Ye'or, *Les Crétientés d'Orient entre Jihâd et dhimmitude VII– XX siècle,* 1991, Paris, Le Cerf, p. 32-45.
[176] David Knowles, Dimirti Obelensky, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, vol. II, Le Seuil, p. 104.
[177] Vezi *Chronique de Michel le Syrien*, ed. J.B. Chabot, Paris, 1901, tome II, p. 412.

fapt, în Siria şi în Egipt, masele populare trecuseră la monifizism, fiind uneori aspru persecutate de autoritățile bizantine. La rândul lor, arabii din deşertul sirian pierduseră tratamentul preferențial pe care îl aveau din timpul lui Iustinian, astfel încât noi cuceritori de aceeaşi etnie erau bineveniți. Bisericile şi comunitățile creştine i-au sprijinit adesea pe invadatori împotriva trupelor trimise din Asia Mică sau a garnizoanelor bizantine izolate şi demoralizate. În timpul bătăliei de la Yarmuk (636) hasaniții au dezertat şi au trecut în tabăra adversarului, în aceste condiții un arab melkit deschizând musulmanilor porțile Damascului. De asemenea, în Egipt patriarhul monofizit Veniamin (623-662) a trecut foarte rapid de partea învingătorilor. Aceste câteva mărturii, la care se mai pot adăuga şi altele atestă primirea favorabilă făcută cuceritorilor de către comunitățile creştine arabe şi non arabe, precum şi rolul jucat de acestea în expulzarea bizantinilor. Această atitudine se baza în bună măsură pe o anumită deziluzie, în plus noi cuceritori dădeau posibilitatea comunităților creştine din această zonă să se bucure de autonomie politică şi religioasă, lucru pe care nu-l avuseseră în timpul bizantinilor. Este adevărat că pe vremea primilor califi (632-661) dominația islamică era destul de lejeră, efectivele armate şi funcționarii instalați ocupându-se mai mult cu colectarea impozitelor. Totul s-a schimbat însă în momentul în care guvernatorul Siriei, Moawiya l-a înlocuit pe Ali în postul de calif. Din acest moment centrul de gravitate se transferă din Arabia la Damasc, devenit capitală, iar organizarea primitivă a comunității musulmane concepută de Mahomed se transformă într-un adevărat stat în care puterea va fi de durată şi tutela mai apăsătoare.

Buna primire a noilor cuceritori mai poate fi explicată şi prin abilitatea politicii lor. Conştienți de inferioritatea lor numerică, ei nu au adoptat de la început măsuri opresive, ținând chiar cont de aspirațiile de autonomie ale creştinilor din aceste regiuni. Nu au existat nici tentative de asimilare, nici masacre sistematice. De asemenea învingătorii şi-au afirmat foarte repede refuzul față de orice echivalență între creştini şi musulmani. Necesitatea inerentă a afirmării cuceririi a fost conciliată cu logica inegalitară a islamului, fapt care a condus la crearea unui sistem de organizare politică şi socială, al cărui cuvânt de ordine era discriminarea pe criterii religioase: popoarelor cucerite li se garanta de către puterea musulmană, securitatea persoanei şi a bunurilor. Ele erau constituite în funcție de afilierea lor religioasă, în comunități distincte, conservând propriile legi. Existau în acest sistem şi anumite restricții şi interdicții: căsătoria cu o femeie musulmană, incapacitate juridică (a aduce mărturie în fața unui tribunal islamic) şi profesională (ocuparea unor funcții publice) sau semne de inferioritate (îmbrăcămintea). În schimbul acestui contract, „protejații" trebuia să se achite de anumite obligații: impozite speciale, asigurarea unei locuințe pentru cei care participaseră la război, îndeplinirea lor fiind echivalentă cu ascultarea față de puterea musulmană. Acest sistem a fost repede perceput ca o supunere insuportabilă, non musulmanilor fiindu-le greu să se adapteze cu condiția de învinşi fără nici o perspectivă de îndreptare. De aceea, sub influența „sistemului de compartimentare" introdus de cuceririle islamice, Orientul creştin a intrat practic într-o perioadă de hibernare. Exceptând poate perioada dinastiei umayade (661-750), evoluția în curs după disputele hristologice s-a

întrerupt, iar diversele denominaţiuni religioase au devenit comunităţi sociologice închise în propriul lor particularism. Fiecare asigura membrilor săi satisfacţia unor nevoi colective, sub autoritatea conducătorului religios care avea şi largi competenţe civile. Prin primirea unei consacrări juridice din partea puterii care-i proteja, aceste comunităţi au încetat să se mai dispute între ele ca pe timpul stăpânirii bizantine, ajungând practic să se izoleze unele de altele. Pentru a ieşi din acest proces, creştinii din aceste regiuni au avut nevoie de conducători de mare valoare intelectuală şi spirituală. Prin amestecul în problemele Bisericii şi prin favorizarea ascensiunii persoanelor cele mai maleabile, puterea islamică a întreţinut o atmosferă de rivalitate, de corupţie, de mediocritate şi de supunere.

În procesul care a dus la închiderea comunităţilor creştine într-un statut discriminatoriu, secolul umayad (661-750) a constituit o perioadă cheie, explicabilă prin două moduri de ierarhizare socială: unul fondat pe apartenenţa religioasă şi altul pe diferenţele etnice şi culturale[178]. În această privinţă, umayazii s-au aflat într-o dilemă: prin cultivarea solidarităţii etnice între arabi, ei nu au încetat să facă referire la sistemul de valori islamice, cu precădere la religie, factor prioritar de diferenţiere. De aici şi rivalitatea constantă între diferitele grupuri sociale, creştinii arabi reclamând în numele arabicităţii lor un tratament egalitar ceva mai pregnant, iar musulmanii non arabi acelaşi avantaj în virtutea islamicităţii lor. Conflictul a fost rezolvat prin eliminarea umayazilor. Revolta abasidă (749-750) a fost, de fapt, expresia exasperării musulmanilor non arabi, al căror număr creştea direct

[178] Laurent şi Annie Chabry, *op. cit.,* pp. 25-32.

proporțional cu numărul de convertiți, față de un sistem politic care după ei favoriza o etnie dominantă în detrimentul „comunității de credincioşi". Odată cu abasizii, pe jumătate persani, criteriile de diferențiere religioasă au căpătat o importanță deosebită. Musulmanii arabi şi non arabi îşi vor împărți în mod echitabil puterea, iar creştinii arabi nu se vor afla într-o inferioritate de principiu.

8.2 Epoca umayadă (661-750)

Dinastia umayadă s-a născut din sângele lui Ali şi din numeroasele lupte fratricide. Până la Abdel Malek (646-705; calif din 685), Arabia se afla în secesiune şi timp de 10 ani a găzduit pe califul dizident Abdallah Ibn Zubayr, susținut de guvernatorul Irakului. De asemenea, rivalitățile tribale instaurau o stare anarhică, noul Imperiu arab fiind în acest context predestinat lichidării. El trebuia să-şi creeze structuri solide asemenea celor persane sau bizantine. Aceasta a fost şi şansa creştinilor de etnie arabă. În Siria devenită centrul Imperiului, creştinii erau numeroşi în rândul populației indigene, unii dintre ei alcătuind personalul executiv al administrației instaurate de bizantini care nu a fost schimbat de primii califi. La început, dinastia umayadă s-a bazat pe această populație, solidaritatea etnică prevalând încă asupra afilierii religioase. Pentru a lupta împotriva rivalului Ibn Zubayr, califul Yazid, fiul lui Moawiya, născut dintr-o mamă creşti-

nă, a apelat la rudele sale creştine[179]. Victoria finală a umayazilor a instituționalizat acest gen de alianță: sub influența vechilor funcționari imperiali califii au creat un sistem statal de tip bizantin, iar curtea de la Damasc se asemăna într-o oarecare măsură celei a *bazileilor*. În acest context favorabil, creştinii au putut să se organizeze liber la adăpostul puterii şi în respectul islamului dominant. În privința calcedonienilor (numiți şi melkiți), aceştia erau *a priori* cei mai amenințați deoarece pierduseră protecția imperială numele lor fiind legat de Bizanț. Ei au fost, în general, tolerați. Pentru a se integra în mediul ambiant, Biserica greacă a Antiohiei s-a arabizat în mod progresiv, în timp ce calcedonienii din Egipt şi Palestina au rămas credincioşi culturii elenice. La rândul lor, Bisericile creştine dizidente (monofiziții din Siria şi Egipt, maroniții din Liban, nestorienii din Persia) erau liberi să-şi alcătuiască structuri ecleziale şi comunitare mult mai complete. Monofiziții au avut posibilitatea în această perioadă să-şi exteriorizeze întregul patrimoniu intelectual şi religios, în timp ce calcedonienii au trecut printr-o situație mai puțin fericită.

Tratamentul favorabil rezervat creştinilor s-a manifestat mai ales în mediul urban, unde unele familii au ajuns şi la o prosperitate materială notabilă. Reuşita lor i-a impus, în ciuda principiilor islamice, în funcții administrative importante, mai ales în domeniul finanțelor. Astfel, înainte de retragerea sa la mănăstirea Sfântul Sava, Sfântul Ioan Damaschin se pare că a ocupat la curtea umayazilor funcții importante, tatăl său fiind chiar trezorierul

[179] Paul Balta, *L'Islam dans le monde* La Découverte-Le Monde, 1986, p. 62.

califului[180]. Chiar şi în noile condiţii geopolitice, pentru ortodocşi, o perioadă destul de lungă, împăratul bizantin a continuat să rămână suveranul terestru absolut. Acest lucru se poate vedea din atitudinea Sfântului Ioan Damaschin care, deşi era supus al califului şi angajat al acestuia în administraţia statului musulman, se adresa împăratului ca stăpânului său[181].

În ochii musulmanilor, creştinii, moştenitori ai sistemului bizantin, personalizau puterea politică. Sub califatul lui Abdel Malek, ei se aflau încă la conducerea administrativă a oraşelor, iar în cazul în care calcedonienii erau nevoiți să se retragă, ei erau înlocuiți de monofiziți sau de nestorieni. Această situație favorabilă nu a fost însă de lungă durată, creştinii polarizând în jurul lor nemulțumirea maselor populare. Astfel, califul Omar al II-lea (calif între 717-720) a luat la începutul secolului al VIII-lea o hotărâre generală care prevedea destituirea din administrație a tuturor creştinilor. De asemenea, semnalăm tot acum şi o răceală a autorităților față de comunitățile non musulmane, care s-a concretizat în prima jumătate a secolului al VIII-lea prin adevărate persecuții: în 705 mulți creştini au fost uciși în Armenia, iar alții în Siria[182]. În plus, față de Omar al II-lea un alt calif Yazid al II-lea (720-724) a impus o îmbrăcăminte distinctă pentru creştini. Iată şi o mărturie din această perioadă: „A devenit cunoscut conducătorului credincioşilor că oameni fără judecată şi discernământ caută ajutorul toleraților în munca lor, preferându-i pe aceştia confidenți în locul musul-

[180] Bat Ye'or, *op. cit* p. 142..
[181] M. G. Demombines şi S. Platonov, *Le monde musulman et byzantine jusqu'aux croisades*, Paris, 1931, p. 179.
[182] *Ibidem*, p. 80.

manilor şi dându-le lor autoritate asupra credincioşilor. Şi toleraţii îi asupresc pe aceştia şi îşi dau mâinile împotriva lor, tiranizându-i şi asuprindu-i. Conducătorul credincioşilor, acordând mare importanţă acestui lucru, îl condamnă şi îl dezavuează. Dorind să-i fie plăcut lui Dumnezeu, prevenind şi interzicând aceasta, a hotărât să scrie ofiţerilor din provincii şi din oraşe şi guvernatorilor oraşelor de frontieră şi ai districtelor, că ei trebuie să înceteze a-i folosi pe toleraţi în vreo afacere sau să-i adopte ca asociaţi ai autorităţii şi încrederii care le-a fost acordată de către conducătorul credincioşilor şi cu care au fost însărcinaţi. Aceasta din moment ce Dumnezeu le-a dat musulmanilor încrederea în credinţa lor, încredere în fraţii lor, îndemânare şi competenţă să facă lucrurile încredinţate şi sarcinile care le revin, în acest fel înlăturându-se nevoia de a căuta ajutor la politeişti, la aceştia care îl mint pe profet şi care îi neagă minunile, în loc de a-l căuta pe ale lui Dumnezeu…”[183]

Populaţia creştină rurală avea o situaţie deosebit de precară: victimă a repartizării pământului colonilor, incursiunile beduinilor, excesele fanatismului religios, insecuritatea generală, au condus la depopularea zonelor majoritar creştine.

Politica umayadă, care punea accentul pe solidaritatea etnică, a favorizat dezvoltarea limbii şi culturii arabe, factor de unificare a diferitelor comunităţi din Imperiu. Limba Coranului, araba, putea rămâne monopolul musulmanilor, dar existenţa creştinilor arabi a deschis perspective mult mai largi: traducerea Sfintei Scripturi sau proclamarea ei ca limbă oficială pentru creştinismul oriental.

[183] S.D. Goitein, *Studies in Islamic history and institutions*, Leiden, 1968, p. 225.

Secolul umayad a constituit cadrul propice pentru dezvoltarea unei adevărate literaturi teologice în limbile greacă şi siriacă, cultura religioasă creştină în limba arabă ocupând de asemenea un loc important. Prin statutul lor avansat, creştinii au contribuit la cizelarea limbii arabe literare: scribii din administrație erau poligrafi, traducători de texte antice, medici şi filozofi, iar araba (continuatoare a limbii siriace) reprezenta instrumentul muncii lor de salvare şi îmbogățire a patrimoniului greco-roman, ajuns la apogeu în vremea abasizilor[184]. Astfel, primul tratat de medicină scris în arabă (secolul al VII-lea) este traducerea unei lucrări din limba greacă a unui preot din Alexandria, transcrisă ulterior în siriacă[185]. Prin intermediul savanților creştini, araba a ajuns în timp să exprime noțiuni abstracte, devenind o limbă modernă, cu o răspândire largă în Orientul creştin sau în comunitățile mai puțin asimilate: evreii şi persanii.

Această mişcare vastă de expansiune arabă a făcut din arabitate o realitate nouă, creştinismul din acest spațiu geopolitic participând din plin la proces, fapt care i-a permis, pe de-o parte, o integrare mai uşoară în Imperiu, iar, pe de altă parte, pierderea identității sale. Epoca umayadă este de altfel una caracterizată prin convertiri masive şi spontane la islam, fapt care a creat un dezechilibru între dominanți şi dominați. Dacă arabii creştini prin trecerea lor la islam puteau consolida identitatea lor arabă, non arabii nu puteau avea acces la arabitate devenind musulmani. Procesul a fost precipitat şi de stabilirea în Orientul Apropiat a populațiilor musulmane venite din Est, îndeo-

[184] Vezi Louis Cheikho, *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, Saint-Paul, Liban, 1983.
[185] Bat Ye'Or, *op. cit.*p. 276.

sebi şiiți, care au întărit elementul islamic. Noua identitate a fost impusă contra voinței lor şi creştinilor în perioada umayadă. Pe viitor vor exista două categorii de musulmani: arabi şi non arabi situație contrară principului de egalitate dintre credincioşi[186]. În numele reîntoarcerii la primatul „credinciosului", Abu al-Abbas a condus revolta din 749 împotriva umayazilor soldată cu masacrarea acestora şi cu instaurarea unui veritabil sistem politic şi social arabo-musulman, în care creştinii erau minoritari[187].

8.3 Epoca abasidă (750-1291)

Pentru a-şi asigura legitimitatea, abasizii se considerau moştenitorii perioadei primitive a islamului[188]. Accentul era pus acum pe dimensiunea religioasă a puterii califale (pericolul de absolutism), pe supremația islamului, pe egalitatea între credincioşi şi pe inferioritatea altor culte. Această ideologie traducea dorința convertiților de a scăpa unei eventuale subordonări față de arabi. Făcând din apartenența religioasă un prim criteriu de diferențiere socială, ei îşi ofereau cadrul consolidării puterii. Noii stăpâni proveneau dintre iranienii islamizați, marginalizați în vremea umayazilor, iar armata era constituită mai ales din soldați din Korasan[189]. O altă caracteristică a epocii

[186] Dominique şi Jeanne Sourdel, *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, 1968, pp. 59-60.
[187] André Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Armand Collin, 1990, p. 85.
[188] Ei spuneau că această perioadă fusese întreruptă de umayazi.
[189] Jean-Paul Roux, *Histoires des Turcs*, Fayard, 1984, p. 132.

abaside ar mai fi, începând cu anul 762, transferul de putere de la Damasc spre Bagdad. Motivația era întoarcerea la sursa islamului, la vechea tradiție a monarhiei sasanide de esență divină. În mod evident, sub autoritatea absolută a unei puteri care proclama identitatea sa islamică, situația creştinilor s-a deteriorat: au fost distruse biserici, au fost confiscate bunuri materiale ale creştinilor, au apărut violențe fizice pe criterii religioase. Vechiul statut discriminatoriu din primii ani ai islamului este reactivat, completat chiar cu noi hotărâri. Acum este perioada în care au apărut tot felul de regulamente şi lucrări pline de restricții cultice sau domestice pentru creştini. Sub califul Al-Mutawakil, foarte ostil creştinilor, a fost elaborat un statut atribuit lui Omar I, în care era accentuată situația umilitoare a non musulmanilor. În paralel, a fost elaborată şi doctrina juridico-religioasă, care legitima drepturile adepților Coranului şi supremația musulmanilor. Astfel, într-o variantă a unei înțelegeri dintre musulmani şi non musulmani, aparținând secolului al VIII-lea, se găseau recomandări dure şi precise cu privire la atitudinea față de religia musulmană: „…dacă cineva dintre voi vorbeşte necuviincios de Mahomed, binecuvântat fie de Dumnezeu, despre cartea Domnului sau despre religia lui, el pierde protecția lui Dumnezeu, a conducătorului credincioşilor, ca şi cele ale oamenilor din casa războiului”[190]. În continuare erau enumerate şi alte prevederi de natură religioasă şi disciplinară: „…nu este permisă arătarea crucilor în oraşele musulmane, nici proclamarea politeismului sau construirea de biserici ori a altor locuri de întâlnire pentru credincioşi, nici să se bată toaca, nici proclamarea credințelor voastre politeiste cu privire la Iisus,

[190] S. D. Goitein, *op. cit.,* p. 223.

fiul lui Miriam sau altora, unui musulman”[191]. Cuvântul „politeist” apare de mai multe ori, mai ales în perioada iconoclastă, califul Yazid poruncind în 726 ca orice imagine sau icoană să fie îndepărtată din biserici, locuri publice sau case particulare. Toate acestea contraveneau credinței musulmane, creştinii fiind acuzați că prin cinstirea Sfintei Treimi, a Sfintelor Icoane, a Sfintei Cruci, erau politeişti.

Cu toate acestea, existau în practică şi acomodări posibile cu funcționarii însărcinați cu punerea în aplicare a noilor prescripții. Administrația abasidă nu a fost însă bine structurată la vârf, astfel încât ea nu era suficient ramificată pentru a impune o practică uniformă: totul varia de la o regiune la alta. Persecuțiile deschise erau relativ rare şi de tip circumstanțial: războaie, dificultăți economice, care provocau revolte populare. Adesea raportul dintre musulmani şi creştini se reducea la necesități de tip profesional, iacobiții şi grecii au fost marginalizați, în timp ce nestorienii erau destul de apropiați de mediul persan: catolicosul Timotei I (780-823) avea o influență notabilă la curtea califilor. De asemenea, creştinii erau încă bine reprezentați în administrație, în comerțul pe distanțe lungi care punea în legătură Imperiul cu diferite regiuni (Spania, Magrebul), iar unele familii creştine aveau posibilități financiare notabile. Aceşti creştini rămâneau în perioada dinastiei abaside minoritari, majoritatea având însă o situație modestă. La oraşe această perioadă a marcat un proces de specializare profesională a creştinilor în domenii precum micul comerț sau artizanatul. Plasați sub dependența marilor negustori, ei au cunoscut condiții de viață mediocre. La sate grupurile de creştini au fost pro-

[191] *Ibidem*, p. 219-223.

tejate de izolarea lor, dar au rămas vulnerabile agresivității funcționarilor administrației locale, incursiunilor beduinilor sau cuceritorilor efemeri. De altfel, transferul centrului de putere la Bagdad a favorizat decadența comunităților rurale siriene, egiptene și palestiniene. Pentru a scăpa de impozitele foarte ridicate, populația creștină rurală a trecut în număr mare la islam, fapt care a provocat o schimbare pe plan social și religios: pe viitor comunitățile creștine (minoritare) vor fi prezente mai mult în mediul urban, motivate religios și financiar să reziste fiscalității tot mai ridicate.

Literatura arabă a acestei perioade este plină de mărturii care atestă însă buna conviețuire dintre musulmani și supușii lor. Mulți autori arabi spuneau „am auzit de la" sau „mi-a spus un creștin îmbrăcat în negru la poarta cetății", pentru a continua cu o afirmație de valoare, care avea sensul unei cugetări profunde și de valoare. Forma exactă a formulării varia, dar toate mărturiile aminteau de monahi, persoane respectate, ale căror figuri erau prezente în mod frecvent în peisajul sirian, palestinian sau cel african.

Pe plan cultural, epoca abasidă a înregistrat o stagnare sau chiar a un recul față de epoca anterioară. Premizele expansiunii culturale din timpul umayazilor depindeau mult de arabii creștini. În noile condiții mai puțin favorabile, ei au putut să insufle un nou dinamism numai la curtea de la Bagdad. Situați de istorie și credință în contact cu moștenirea antică a culturii grecești, creștinii au tradus în arabă opere majore ale științei și filozofiei greco-romane: Platon, Aristotel, Plotin, Euclid, Arhimede, etc. Această inițiativă a stimulat cercetarea științifică și teologică, precum și diversitatea genurilor literare locale. Printre intelectualii

creştini ai acestei epoci îl putem aminti pe Hunain Ibn Isaq, care s-a numărat printre animatorii „casei înțelepciunii", creată la Bagdad de către califul Al Mamun (812-833)[192]. Tot acum episcopul melkit Abu Qura demonstra o vitalitate intactă față de teologia creştină, iar prima lucrare de oftalmologie scrisă în arabă a fost de asemenea creația unui iacobit Yuhanna Ibn Massawayah, doctorul lui Harun al Raşid (secolele VIII-IX). Timp de aproape trei secole, familia nestoriană Baktişu a dat medici unui faimos spital din Gondişapur[193]. Acest rol deosebit de important pe care l-au avut pe plan cultural creştinii, asociat cu efortul depus de musulmanii arabi şi iranieni, s-a materializat într-o adevărată sinteză[194].

Cu toate acestea, în a doua jumătate a secolului al IX-lea Imperiul abasid a trecut printr-un pronunțat declin. Cele mai îndepărtate provincii precum Spania, Nordul Africii, Egiptul sau zona Caucazului au intrat într-o perioadă de dizidență. În secolul al X-lea, emirul Cordobei, descendent al umayazilor, nu a ezitat să se autoproclame calif, inițiativă imitată şi de dinastia fatimidă în Egipt. În acelaşi timp, la Bagdad, puterea califală a trecut în mâinile gărzii pretoriene conduse mai întâi de iranieni apoi de turci, iar în Siria au reapărut dinastiile arabe. Acest context de fărâmițare politică a oferit Bizanțului, abia ieşit din criza iconoclastă, posibilitatea reintrării pe scena politică a Orientului. Sub împărații macedoneni, bizantinii au recucerit Nordul Siriei, eliberând centre creştine pre-

[192] Hunain Ibn Isaq conducea un grup de traducători de texte antice filozofice şi ştiințifice din greacă şi siriacă. Ei afirmau că Dumnezeu în marea Sa grijă ne-a învățat limba arabă.

[193] Jean Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Fayard, 1994, p. 66.

[194] Idem, *ibidem.*

cum Edessa şi Antiohia (969), sau au atacat chiar Damascul, iar la Est au atins frontiera Armeniei. Era pentru prima dată de la începutul cuceririlor arabe, cînd o putere creştină reuşise să obțină victorii militare importante asupra islamului. Din păcate, la moartea împăratului Vasile al II-lea (1025) la Constantinopol s-a declanşat o nouă criză politică cu urmări notabile şi pe plan extern. Noua situație a marcat pentru creştinii din Orient, începutul unor noi incertitudini. Nenumăratele schimbări politice i-a pus în situația alternării, fără tranziție, între liberalism şi noi persecuții[195]. Acest fenomen a fost evident mai ales în Egipt, unde sub primii califi fatimizi (a doua jumătate a secolului al X-lea) a fost instaurată o politică tolerantă față de creştinii locali. Cauza: în raporturile lor cu autoritățile rivale de la Bagdad fatimizii erau preocupați de sprijinul pe care-l puteau avea din partea creştinilor. Sub califul Al-Hakim (996-1021) a avut loc o deteriorare accentuată a statutului creştinilor, care erau obligați să respecte aceleaşi interdicții alimentare ca şi musulmanii, iar în jurul gâtului purtau o cruce ca semn distinctiv, în timp ce evreii aveau un clopoțel. Tot acum au fost distruse cimitire şi mănăstiri, iar unele biserici au fost transformate în moschei[196]. Paroxismul acestei politici de teroare a fost atins în anul 1009, când Al-Hakim a distrus biserica Sfântului Mormânt de la Ierusalim provocând o emoție puternică printre creştini. În urma acestui eveniment s-a declanşat de fapt şi ideea de cruciadă. După moartea califului, creştinii din Egipt şi-au recâştigat drepturile lor, în timp ce negocierile cu bizantinii au permis

[195] Existau suspiciuni că s-ar fi aliat cu bizantinii.

[196] René Grousset, *L'empire de Levant,* Paris, 1992, p. 126. Conform celor relatate de René Grousset au fost distruse între 1014-1016, în întreg Imperiul arab, 30.000 de biserici.

reluarea pelerinajelor în Ţara Sfântă şi refacerea bisericii Sfântului Mormânt. Chiar dacă politica lui Al-Hakin nu a avut urmări notabile, ea a provocat traumatisme profunde în conştiinţa colectivă a minorităţilor creştine. În Imperiul arab, împărţit şi aflat în plină decadenţă, practica discriminatorie pe care puterea de stat o menţinea în limite acceptabile, putea căpăta pe viitor forme neaşteptate în funcţie şi de alternanţa la conducere în cadrul administraţiei locale. Totodată, creştinii nu erau numai victimele unor persecuţii deliberate, ci au suferit în calitatea lor de „comunităţi fără apărare", consecinţele dezordinii politice din acele timpuri: revoltele cu caracter popular şi religios au fost numeroase în secolele IX-X, mai ales în califatul de la Bagdad.

La începutul secolului al XI-lea au apărut însă şi turcii veniţi din Asia Centrală şi convertiţi recent la islam, teritoriile cucerite de ei în Iran permiţându-le intrarea în spaţiul oriental al Imperiului. În anul 1055 conducătorul ramurei seldgiucide a intrat în Bagdad şi s-a impus cu titlul de sultan, ca vicar temporar al califului. În mai puţin de 40 de ani ei au reuşit să-i respingă pe bizantini din Armenia, pe fatimizi din Siria, iar prin victoria de la Mantzikert din 1071 asupra bazileului, au pătruns până în Asia Mică. Noii cuceritori, islamizaţi de curând, reprezentanţi riguroşi ai sunismului, se întindeau în secolul al XI-lea între Marea Egee şi Turkestan. Imediat ei au impus creştinilor „un statut de protecţie", iar războiul sfânt nu era pentru ei numai o amintire a unei epoci glorioase din istoria islamului, ci o exigenţă concretă de care a putut să-şi dea seama foarte bine în scurt timp Imperiul bizantin.

Imperiul arab din vremea dinastiilor umayadă şi abasidă a păstrat o parte din principiile statului teocratic. Unitatea diferitelor etnii sau triburi era întărită de idealul islamic. Cei care intrau în acest sistem, erau dominaţi de sentimentul apartenenţei la religia musulmană şi pierdeau de cele mai multe ori identitatea pe care o avuseseră anterior. În privința atitudinii manifestată față de alte religii, în principal față de creştinism şi mozaism, Mahomed a fost la început destul de tolerant. Refugiul său la Medina, unde exista o puternică comunitate de evrei, a fost momentul în care relațiile cu non arabii au devenit destul de apropiate. El îi considera atât pe evrei, cât şi pe creştini „oamenii Cărții", care deținea o parte a Revelației divine, pe care el dorea acum s-o completeze. În afara aspectului de ordin religios, toleranța manifestată uneori de musulmani față de non arabi a avut şi o importantă componentă economică. Astfel, istoricul Abu Yusuf redă o scrisoare a califului Umar, care scria unuia dintre comandanții săi: „Dacă le iei taxe, nu poți să le pretinzi nimic şi nu ai nici un drept asupra lor. Te-ai gândit, dacă îi faci sclavi şi îi împrăştii, ce va rămâne musulmanilor de după tine? Pe Dumnezeu! Musulmanii nu vor mai găsi oameni cu care să vorbească şi de pe urma cărora să profite. Musulmanii din zilele noastre vor mânca din munca acestora atâta timp cât vor trăi şi până când noi şi ei vom muri, atâta timp cât religia islamului îi va supune la taxe. Aşadar pune-i la taxe, dar nu-i robi şi nu-i lăsa pe musulmani să-i asupreasc mai mult decât este permis, dar păzeşte cu atenție condițiile pe care le-ai dat lor şi tot ceea ce tu le-ai permis"[197].

[197] S.D. Goitein, *op. cit.,* p. 223.

Arbitrariul a intervenit însă în momentele de cucerire, când au avut loc acte de intoleranţă religioasă, ajungându-se până la persecuţii sângeroase. Cucerirea avea ca scop şi islamizarea, numai că în cazul creştinilor acest proces era mult mai greu de îndeplinit. Religia creştină era puternică, convertirea nu era uşor de realizat, iar în cazul unei concurenţe libere ar fi înfrânt islamul. De aceea, islamul nu şi-a putut permite să folosească metode identice de convertire: în Egipt islamizarea copţilor a fost forţată, în timp ce pe coastele Mediteranei, poziţia creştinilor nu putea fi ignorată şi nici schimbată cu forţa. Împăraţii bizantini au fost uneori destul de severi cu adepţii monofizismului, cu cei ai monotelismului, sau cu unele secte şi grupări eretice creştine. De aceea, nu de puţine ori chiar creştinii au contribuit la înfrângerea armatelor imperiale, fie printr-un aport direct, fie prin colaborare cu inamicul sau chiar prin pasivitate faţă de acesta. Din această cauză, creştinii au putut dobândi chiar unele favoruri şi libertăţi, menţinându-şi în mare parte drepturile pe care le aveau. Semnificativ a fost cazul Ierusalimului, unde patriarhul Sofronie, fără apărare, s-a văzut nevoit să predea cetatea, lucru care s-a repetat şi cu alte oraşe din Siria şi Palestina. În acest sens mai mulţi istorici arabi amintesc de o serie de înţelegeri sau pacte, pe care creştinii le-au acceptat pentru a-şi asigura unele drepturi. O scrisoare nedatată adresată califului Omar de către creştinii din Siria amintea obligaţiile pe care şi le luau aceştia pentru a se bucura de toleranţă din partea cuceritorilor. Prima era de „nu construi în oraşele noastre şi în cartierele lor noi mănăstiri, biserici sau chilii şi de a nu le repara, ziua sau noaptea, pe cele care cad în ruină sau

sunt aşezate în cartierele musulmanilor”[198]. Un alt paragraf al scrisorii amintea: „nu ne vom manifesta în mod public religia, nici nu vom converti pe nimeni la ea… nu vom îngrădi pe nimeni dintre rudele noastre să treacă la islamism dacă acestea o doresc… nu vom purta la vedere crucile sau cărțile noastre, pe drumuri sau în piețele musulmanilor. Vom folosi toaca în bisericile noastre foarte încet… nu ne vom ridica prea tare vocile la slujbe, în biserici, sau în prezența musulmanilor…nu ne vom îngropa morții noştri alături de musulmani”[199].

Pentru creştinismul din teritoriile aflate sub dominația arabă în perioada dinastiilor umayadă şi abasidă, un loc important l-a jucat mănăstirea Sfântul Sava din Palestina. Acest loc de rugăciune, în care s-a retras şi Sfântul Ioan Damaschin, a constituit mediul în care cultura arabă a putut lua contact cu gândirea grecească, mănăstirea adăpostind o parte din tezaurul gândirii umane. În perioada sa de înflorire, aici vieţuiau câteva sute de călugări, precum şi un număr important de eremiți, care se aşezaseră în perimetrul spiritual al acestei mânăstiri.

În privința organizării bisericeşti, putem spune că ea s-a menținut, cele trei Patriarhate orientale, Ierusalimul, Antiohia şi Alexandria, fiind ocupate după pierderea sprijinului bizantin de către monofiziți. Cu toate acestea ortodocşii se bucurau de unele privilegii, mai ales în Siria, Palestina şi Egipt, unde existau comunități ortodoxe puternice. De aceea, în scurt timp pe cele trei scaune bisericeşti au revenit ortodocşii. De asemenea, locurile importante ale creştinismului, Muntele Sinai, Horebul, Taborul,

[198] *Ibidem*, p. 217-219.
[199] *Ibidem*, p. 218.

Muntele Măslinilor de la Ierusalim, au rămas în stăpânirea comunităților creştine.

Creştinii din spațiul islamic umayad şi abasid au trecut de-a lungul secolelor prin perioade contradictorii: de la fastul bizantin ei au fost obligați să se adapteze în mod brutal unor situații disperate, în încercarea de păstrare a propriei identități. Prin ei moştenirea antică s-a conservat până astăzi, transfigurând în mod decisiv cultura cuceritorilor arabi. O dominație paşnică, în contradicție cu cea a islamului, în care sentimentul superiorității absolute era imprimat credincioşilor prin certitudinea „deținerii adevăratei religii", cea care îngloba şi împlinea toate revelațiile anterioare[200]. Musulmanii sunt de altfel singurii cuceritori din istorie care nu au câştigat prin victoriile lor, ci prin mentalitatea superiorității propriei lor religii, care le impunea o atitudine indiferentă şi disprețuitoare față de restul lumii. De aceea, modesta lor cultură beduină a fost depăşită de evidența civilizației popoarelor cucerite. Mobilizați de o dinamică internă care le impunea lărgirea permanentă a frontierelor, acolo „unde persista necredința", islamul nu a încetat să fie în război cu lumea creştină. Chiar dacă perioadele de forță au alternat cu cele de relativă acalmie, nu a existat niciodată o resemnare, o dorință de stabilitate, un fel de „Yalta" a marilor religii. În logica musulmană „a cuceri" a rămas un deziderat permanent, de aici şi aproprierea moştenirii creştine, cu includerea într-un statut de minoritate „protejată", lipsită de drepturi şi supusă religiei dominante.

[200] Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1984, p. 11.

Raporturile Bizanțului cu lumea islamică în Evul Mediu nu au cunoscut întotdeauna stări conflictuale. În perioadele de pace erau intensificate legăturile diplomatice sau cele comerciale. La Bagdad exista o adevărată admirație pentru splendorile de la curtea din Constantinopol, pentru faima intelectuală şi artistică a Bizanțului. Ambasadorii bizantini de la Bagdad, uimeau capitala arabă cu bogăția lor. La rândul lor savanții bizantini erau bine primiți la Bagdad, iar califul era gata să-i rețină pe lângă el, cum a fost cazul cu Leon Matematicianul, cel care a refuzat ofertele măgulitoare ale suveranului musulman, amintindu-şi că împăratul bizantin „nu voia deloc să cedeze altora ceea ce-i aparținea şi să furnizeze barbarilor cunoaşterea lucrurilor prin care poporul roman era stimat şi admirat de toți".

În administrația bizantină exista un birou care se numea „biroul barbarilor" şi în care erau precizate foarte bine titlurile care trebuiau acordate diferiților principi. Exista o listă cu aproape 60 de astfel de principi, în fruntea căruia se afla papa ca suveran eclezial, iar dintre cei laici, primul numit era califul de Bagdad, intitulat „cel foarte respectat, cel foarte nobil şi ilustrul suveran al Agarenilor". De aici putem vedea că bizantinii erau atenți şi purtau respect lumii musulmane. Confruntarea armată dintre cele două lumi, a dat posibilitatea Bizanțului să se gândească la o eventuală înțelegere cu musulmanii, mai ales în contextul în care latinii creştini cuceriseră Constantinopolul la 1204. Astfel, musulmanii au contribuit şi la îndepărtarea dintre cele două comunități creştine, iar în epoca otomană au devenit în mod paradoxal singura posibilitate de salvare a unei Ortodoxii amenințată de un

pericol şi mai grav: pierderea identității sale în sânul unei creştinătăți unice, dar dominată de Biserica Romei.

CAPITOLUL 9

Creştinismul arab între tradiție şi teritorialitate

Încercarea de a vorbi despre creştinii din Orientul Mijlociu sau mai bine zis despre arabii creştini încadrați în lumea musulmană începând cu secolul al VII-lea poate părea un lucru îndepărtat de spațiul geografic tradițional creştin. Ce au însemnat arabii în istoria umanității, se cunoaşte foarte bine. Au realizat lucruri remarcabile în domenii dintre cele mai diverse, plecând de la descoperirile arheologice şi continuând cu înfăptuiri deosebite în matematică, medicină, filozofie, literatură, arte, etc.[201]. Din păcate, creştinii din Occident sau chiar cei din Europa de Răsărit şi Rusia uită uneori că religia creştină s-a născut în Orient, iar când vorbesc despre Orientul Apropiat sau cel Mijlociu se gândesc aproape în exclusivitate la arabii musulmani. De asemenea impresiile despre acest spațiu sunt adesea deformate de mass-media, de o literatură romanescă, de o informație lipsită de obiectivitate, sau de o impresie superficială ce poate proveni dintr-o scurtă călătorie turistică sau de afaceri[202]. De aceea, este necesar un studiu mai îndeaproape al tradiției arabe creştine care se întinde din Orientul Apropiat până în Spania; cultural ea

[201] Mehmet Ablai, *Arabii. De la Meca la Cordoba.* Bucureşti, 1968, p. 7.
[202] M. Cremonese, G. Porzio, *Guida ai paesi arabi*, Milano, 1983, p. 11.

se întâlneşte cu tradiţiile siriacă, latină sau armeană, distingând şi filoane maronite, caldee sau asiriene.

Din punct de vedere dogmatic, tradiţia arabă creştină se împarte în trei confesiuni:

– cea melkită ataşată hotărârilor de la Calcedon din 451 şi învăţăturii cu privire la un singur Ipostas (sau o singură Persoană) al lui Hristos din şi în două naturi: dumnezeiască şi omenească. În arabă credincioşii melkiţi mai poartă şi numele de *Rum*, adică romani, în calitate de moştenitori ai creştinilor bizantini „romani".

– iacobiţii care vorbesc despre un singur ipostas şi o singură natură a lui Hristos; sirienii, copţii şi armenii au aceeaşi învăţătură, motiv pentru care au fost numiţi „monofiziţi".

– nestorienii care susţin existenţa în Hristos a două ipostasuri sau persoane şi a două naturi; doctrina este îmbrăţişată de asirieni.

În forma ei eclezială, tradiţia arabă îşi găseşte cea mai bună expresie în Biserica coptă din Egipt, cea mai mare dintre Bisericile vechi-orientale ca număr de credincioşi şi ca influenţă. Biserica asiro-caldeeană îşi are centrul în Irak, Bisericile siriacă şi melkită sunt concentrate în Siria, iar cea maronită în Liban[203].

Originalitatea tradiţiei arabe creştine este cu atât mai evidentă cu cât ea este anterioară islamului. Prima scriere arabă provine din siriacă şi ar fi opera mediului creştin, deoarece cele mai vechi vestigii au fost descoperite în preajma unor biserici ca cea de la Zebd, la sud-est de Alep, unde există inscripţii trilincve, în greacă, arabă şi siriacă. Prin învăţământul practicat pe lângă Biserică,

[203] Kegham Abgar, *La tradition arabe chrétienne,* în „Communio", nr. XVII, 1992, p. 68.

scrierea va ajunge până în Bahrein sau în regiunile de coastă ale Golfului Persic, unde se vor instala comunități de creştini[204]. Astfel, obiecția venită din partea arabilor musulmani cum că arabii creştini nu ar fi indigeni, adică arabi, nu are nici un fundament istoric. Această remarcă se poate sprijini parțial pe refuzul „arabicității" câtorva grupe de creştini, cărora le place uneori să accentueze apartenența lor etnică mai veche, identificând religia cu etnia[205]. Fiecare dintre contestatari uită că aceşti creştini erau arabi înainte de secolul al VII-lea, când a început epoca islamică. Examinând bine arabicitatea şi islamitatea, putem releva o diferență importantă: cea mai mare parte a musulmanilor nu sunt arabi, aceştia reprezentând numai 17% din totalul lor. Cele mai mari state musulmane nu sunt cele arabe ci: Indonezia, Pakistanul, Bangladeşul şi India. În sfârşit, marele număr de creştini arabi, moştenitori în secolul al IV-lea ai prozeliților arabi de care vorbeşte Faptele Apostolilor, demonstrează că nu putem identifica religia cu națiunea. De altfel arabicitatea nu poate indica o rasă sau o religie, ci o cultură, o istorie şi un destin comun[206].

În secolul al IX-lea întâlnim foarte multe lucrări ale comunităților arabe creştine, care îşi exprimă acordul lor asupra dogmei şi dezacordul asupra termenilor filozofici folosiți în exprimarea ei. De exemplu, un scriitor siriac din secolul al XI-lea, Ali ben Arfadi, care locuia nu departe de Alep, ilustrează raportul dintre creştini prin ur-

[204] S. Khalil, *Les caractéristiques de la tradition arabe chrétienne*, în „Theological Review", Beyrouth, 1982, vol. 5/2, pp. 188-190.

[205] Este vorba despre copți, asirieni, caldei sau fenicieni.

[206] Un studiu interesant despre teologia arabilor ortodocşi are Î.P.S. Nicolae, mitropolitul Banatului, publicat în revista *Ortodoxia* nr. 1, ianuarie-martie 1984, pp. 115-120.

mătoarea imagine: „trei persoane escaladează un munte fiecare dorind să ajungă în vârf; acest vârf este Hristos spre care tindem cu toţii. În ciuda diferenţelor noi suntem cu toţii de acord asupra lui Hristos”[207]. O încurajare a acestei apropieri a fost şi folosirea unei singure limbi, araba, de către toate comunităţile creştine din această zonă. De altfel, disputele dintre creştini pentru motive politice, culturale sau filozofice, într-un cuvânt între culturile acestor comunităţi, au permis diviziunile din secolul al V-lea. Fiecare comunitate avea limba sa: greacă, siriacă, coptă, armeană, împreună cu cultura corespunzătoare. Astfel în disputele hristologice calcedoniene şi postcalcedoniene pentru exprimarea credinţei unice în Hristos s-a resimţit dificultatea de înţelegere a termenilor teologici, diferiţi în fiecare comunitate.

Odată cu expansiunea musulmană, limba arabă va câştiga întregul Orient-Apropiat, ceea ce-i va determina treptat pe creştini să-şi abandoneze limba, scrierea şi să vorbească araba, folosită şi la Sfânta Liturghie. Astfel, fără a se converti la islam, creştinii s-au arabizat în Egipt, Mesopotamia şi întregul Orient-Apropiat. De aceea limba arabă a devenit practic un mijloc de comunicare pentru întreaga regiune între creştinii care au înţeles că nu trebuie să rămână izolaţi. Cultura şi limba arabă au fost factori de unitate a creştinilor din zonă.

Nu trebuie uitată nici legătura istorică a arabilor creştini cu lumea bizatină din care provin în chip parţial, sau implicarea lor începând din secolul al XIX-lea în problema Orientului şi jocul marilor puteri în regiune

[207] Cf. S. Khalil, *La culture arabe chrétienne ancienne et son interaction avec la pensée arabe musulmane*, în „Islamocristiana”, Roma, 1982, nr. VIII, pp. 4-5.

(Franța, Marea Britanie, Rusia, Statele Unite ale Americii). Toate acestea au făcut ca diversitatea problemelor unor comunități arabe creştine să evidențieze relația dintre teritoriu şi identitate[208], despre care vom încerca să vorbim în prezentul studiu.

Am văzut că în momentul cuceririi musulmane creştinii din această parte a lumii erau deja divizați între ortodocşi, rămaşi fideli Imperiului bizantin – melkiții[209],

[208] Menționăm aici câteva lucrări cu caracter general pe care le-am consultat pentru a înțelege mai bine cele două concepte, identitate şi teritorialitate: François Thual, *Les conflits identitaires*; Ellipses, 1995; Setton-Watson Hugh, *Nations and states*, Matew press, 1977; François Thual, Chauprade Aymeric, *Dictionnaire de géopolitique*, Ellipses, 1995.

[209] Denumirea de melkiți este dată creştinilor din Siria şi Egipt care au acceptat hotărârile sinodului de la Calcedon din 451 cu privire la unirea celor două naturi, cea umană şi cea divină în persoana lui Hristos. Numele de melkit vine din siriacul malka (regele) desemnându-i pe aşa-numiții „valeți ai împăratului". Termenul de melkit a fost la început atribuit numai creştinilor din Egipt, fiind ulterior aplicat tuturor calcedonienilor din Orientul-Mijlociu şi a sfârşit prin a-i desemna pe credincioşii patriarhatelor de Alexandria, Ierusalim şi Antiohia. După schisma din 1054, patriarhii de la Antiohia au încercat să refacă unitatea cu Roma, luând naştere mici grupe de melkiți catolici. În 1724 un catolic Chiril al VI-lea a fost ales pe scaunul patriarhal de la Antiohia, alături de el fiind mai mulți episcopi şi aproximativ un sfert dintre credincioşi. Ortodocşii care erau împotriva unirii cu Roma şi-au ales propriul patriarh şi au primit din partea guvernului otoman recunoaşterea oficială care le garanta autonomia. Convertiri la catolicism au fost relativ rare în patriarhatele de Alexandria şi Ierusalim, existând numai un singur patriarh melkit catolic ce poartă titlul de „patriarh al Antiohiei, Alexandriei, Ierusalimului şi întregului Orient". Melkiții catolici săvârşesc Sfânta Liturghie bizantină în limba arabă vorbită în regiune şi au circa 250.000 de credincioşi în Orient şi aproape 50.000 de emigranți în Brazilia, Argentina, Statele Unite şi Canada.

nestorieni[210] şi monofiziți din regiunile periferice ale Imperiului şi de dincolo de el, din Armenia, Egipt sau Siria. Aceste segmentări confesionale stabilite în urma unor divergențe de ordin hristologic, creau noi diviziuni profunde de genul celor de ordin politic sau cultural între diferitele populații semitice. În cadrul Imperiului otoman minoritățile arabo-creştine erau sub autoritatea patriarhului de la Constantinopol, secundat de patriarhul Alexandriei pentru Africa, şi de cei ai Antiohiei şi Ierusalimului pentru Orientul Apropiat. Caracteristica acestor ortodocşi arabi era faptul că ei aveau episcopi greci, iar preoții şi diaconii erau arabi. Creştinii monofiziți erau conduşi pentru Egipt de către patriarhul copt de la Alexandria, iar pentru restul Imperiului de către patriarhul armean a cărei autoritate se întindea şi asupra sirienilor-iacobiți, ca şi asupra nestorienilor de la frontiera turco-persană, vorbitori ai limbii armene.

Maroniții proveneau dintr-o erezie ieşită din monofizism, numită monotelism, care accepta în persoana lui Hristos o singură voință, cea dumnezeiască. Ei erau situați din punct de vedere geografic în regiunea Libanului de astăzi şi se vor alătura Romei în perioada cruciadelor.

Creştinii arabi sau arabizați trăiau îndeosebi în valea Nilului sau în zonele fertile ale Palestinei, Siriei şi Mesopotamiei. În cazul ortodocşilor, aceştia erau în marea majoritate urbanizați, iar alții precum maroniții locuiau în zonele muntoase. Începând cu secolul al XVII-lea, fiecare

[210] Adepți ai învățăturii lui Nestorie. Persecutat fără cruțare, nestorianismul şi-a găsit refugiu după 431 la şcoala de la Edesa, la marginea Imperiului bizantin. În 489 şcoala a fost închisă din ordinul împăratului Zenon (474-491), nestorienii fiind nevoiți să treacă în Persia, unde au înființat şcoala de la Nisibi. Din Persia nestorianismul s-a întins în Mesopotamia, Arabia, India sau Vestul Chinei.

din aceste Biserici a cunoscut un proces de uniatizare, adică de ataşament al clerului şi credincioşilor faţă de Roma. Expansiunea romană a reprezentat un semn al sosirii marilor puteri în zonă în lupta lor pentru recucerirea şi dezmembrarea Imperiului otoman. Folosirea factorilor religioşi urma o schemă simplă: Franța îi proteja pe catolici (maroniți şi uniți de toate tendințele), Rusia pe ortodocşi privilegiind în mod sistematic elementul arab şi determinându-l să se opună ierarhiei greceşti, observând în acest gen de pan-ortodoxie un complement la politica sa în Balcani, cu perspectiva deschiderii la Marea Mediterană. Tot Rusia a depus eforturi deosebite şi pentru apropierea Bisericii copte din Etiopia şi posibilitatea instalării la Marea Roşie, ceea ce i-ar fi permis accesul la Africa.

În secolul al XIX-lea alte puteri pătrund în Orientul Apropiat prin intermediul religiei: Austria apare ca protectoare a greco-catolicilor, iar Marea Britanie şi Statele Unite ale Americii îşi vor întinde misiunile protestante peste tot. La sfârşitul secolului vom asista în Mesopotamia la o veritabilă cursă de „misiuni" printre populațiile creştine locale, acțiune accelerată şi de descoperirea unor însemnate zăcăminte de petrol.

Înainte de a trece la prezentarea modului de funcționare identitară a acestor creştini arabi în perioada declinului Imperiului otoman, ca şi a creşterii sentimentului național arab, credem că este util să ne oprim puțin asupra aspectului sociologic a acestor comunități.

Supuse statutului juridic rezervat non-musulmanilor de către musulmani, aceste comunități creştine formează aşa-numitele micro-societăți închise, adesea delimitate teritorial în zone muntoase de refugiu, ceea ce permitea dezvoltarea unui sentiment identitar deosebit de puternic,

întărit şi de ostilitatea ambiantă. Unele dintre ele se aflau în zone care făceau obiectul unor intense rivalităţi între puterile europene: rivalitatea dintre Franţa şi Anglia din Egipt, în regiunea siro-palestiniană şi Mesopotamia, germano-engleză şi ruso-engleză în Mesopotamia.

În aceste condiţii, minorităţile creştine ca şi cele musulmane (druzi, alaouţi, şiiţi etc) din Orientul Apropiat devin un punct de sprijin pentru diferitele puteri în rivalităţile dintre ele. În schimb, această instrumentalizare, se va traduce printr-o consolidare a identităţii acestor comunităţi-naţiuni şi prin adoptarea pentru unele dintre ele a unui model politic european de genul stat-naţiune. În general aceste tentative vor fi destinate eşecului.

Ortodocşii arabi nu au manifestat niciodată veleităţi naţionaliste. Populaţiile urbanizate cu o situaţie materială bună din vremea lui Petru cel Mare, influenţate de propaganda rusă, anti-greacă, trăiau într-o relativă bună înţelegere cu otomanii. La începutul secolului al XX-lea ei aleg mai degrabă cauza arabă decât particularismul ortodox şi militează de partea naţionaliştilor arabi împotriva otomanilor, a francezilor sau a englezilor. Astfel, unul dintre fondatorii partidului Baas a fost un ortodox, Michel Aflak. Răspândirea ortodocşilor arabi în oraşele Siriei otomane (Liban, Siria, Palestina, Iordania) excludea orice posibilitate de teritorializare a identităţii lor, care se va îndrepta în aceste condiţii către formula unui militantism arab mai mult sau mai puţin laic.

Unii ortodocşii precum melkiţii, foarte marcaţi de influenţa franceză şi cea austriacă, se vor ataşa Romei în secolul al XVIII-lea pentru a se desprinde de episcopatul grec. Aceştia vor juca un rol foarte important în procesul de reînnoire a culturii arabe şi al renaşterii sentimentului

național arab. Din perioada napoleoniană aceşti uniați arabi vor participa la dezvoltarea Egiptului şi a Siriei. Orientarea lor pro-occidentală va declanşa însă o atitudine reținută față de ei din partea turcilor. Acelaşi fenomen s-a petrecut şi cu monofiziții arabi, numiți iacobiți, dintre care o parte sunt ataşați Romei, fiind răspândiți în Siria otomană: aceştia au cunoscut în vremea primului război mondial un început de genocid cu caracter religios. Astfel, risipirea diferitelor minorități creştine în Orientul Apropiat le-a diminuat posibilitățile reale de teritorializare a propriei lor identități comunitare, conducându-le spre un naționalism arab radical.

Monofiziții copți s-au separat de Bizanț în secolul al VI-lea pentru a scăpa de presiunile fiscale şi politice ale Imperiului bizantin. Copții, nume care vine din limba greacă şi înseamnă pur şi simplu „egiptean", i-au primit în 640 pe arabii musulmani ca pe nişte eliberatori. Treptat ei au fost arabizați, suportând destul de greu condiția inferiorizantă de *dhimma*, într-un context amestecat de toleranță şi persecuție. Chiar dacă au reuşit să-şi păstreze credința, ei erau cetățeni de rangul al II-lea în sânul Imperiilor arabe şi al celui otoman. O parte din aceşti copți se vor ataşa Romei în secolul al XVII-lea. În secolul al XIX-lea copții au participat la trezirea sentimentului național arab egiptean, care avea ca principal scop construirea unui mare Imperiu arab pornind de la Cairo. Această atitudine se va menține de-a lungul întregului secol al XIX-lea, copții opunându-se şi prezenței britanice din secolul al XX-lea. Concentrați din punct de vedere istoric în nordul Egiptului, modernizarea acestei țări îi va determina să se deplaseze către marile oraşe egiptene precum Cairo sau Alexandria. Asemenea altor comunități creştine arabe, răspândirea lor

geografică precum şi amestecul cu alte popoare musulmane majoritare în zonă, nu vor face altceva decât să împiedice orice idee de regrupare națională. Această situație îi va conduce pe copți spre un naționalism laic, multiconfesional. De asemenea, înlocuirea monarhiei cu sistemul republican va deschide pentru ei o perioadă dificilă. În confruntarea sa cu lumea occidentală naserismul[211] a avut mereu tendința să-i acuze pe aceşti creştini că ar fi agenți ai Occidentului, acel Occident franco-britanic care în alianță cu Israelul va atacă Egiptul în 1956, ca urmare a naționalizării canalului Suez. Naționalismul laic al lui Nasser va da dovadă mereu de reținere față de copți, considerați a fi a V-a coloană a Occidentului. Această mişcare se va radicaliza în vremea lui Sadat, fiind preludiul unei puternice emigrații copte spre țările occidentale. În 1998 mai mult de 2.000.000 de copți tăiau în Europa şi America. Astăzi creşterea islamismului în Egipt nu face decât să accentueze această tendință emigrațională, chiar dacă guvernul doreşte să se folosească de copți pentru blocarea extremismului islamic.

Exodul creştinilor arabi în afara lumii arabe este un fapt major al secolului al XX-lea. Părăsind Egiptul, Libanul, Irakul, Siria, Iordania şi Israelul, creştinii arabi sunt astăzi mai numeroşi în afara lumii arabe decât în locurile istorice de origine. Această deteritorializare a vechilor arabi creştini reprezintă una dintre principalele caracteristici ale istoriei arabo-creştine actuale şi una din consecințele imposibilei teritorializări a acestor diferite comunități.

[211] Adepții regimului fostului preşedinte al Egiptului Gamal Abdel Nasser (1918-1970), care a avut ca principale direcții în politica sa: socialismul şi unitatea arabă.

De partea lor, maroniții trăiau în munții Liban, amestecați cu populațiile druze care-i dominau din punct de vedere social. Ruperea echilibrului dintre cele două comunități se va produce în momentul invaziei Siriei de către trupele lui Mehmet Ali, pașa Egiptului, susținut de Franța și care dorea să alcătuiască un vast Imperiu arab modern, în detrimentul Imperiului otoman. Conducătorii maroniți au susținut tentativa sa și au colaborat cu el în timp ce druzii sprijiniți de Londra, susțineau Istanbulul. Interesele diferite au condus la confruntări și masacre importante, relațiile dintre cele două comunități fiind puternic afectate. Sub presiunea Marilor Puteri, neliniștite de creșterea influenței Franței în Orientul Apropiat, este găsit un modus-vivendi între diferitele confesiuni din această zonă. Din păcate în 1860, ca urmare a intrigilor engleze în dorința de a controla drumul Indiilor și a menține integritatea Imperiului otoman, războiul civil dintre cele două comunități reizbucnește, aspectul său brutal fiind ilustrat de masacrarea maroniților de către druzi[212]. Aceasta va produce în Europa o emoție puternică și va conduce la intervenția militară în Liban a Franței secundată de Austria, susținătoare ale melkiților catolici. Cei 20.000 de morți ai acestui război civil a permis recunoașterea în sânul Imperiului otoman a unei specificități maronite cu o structură admnistrativă proprie și mai ales susținerea continuă a Franței pe plan politic, cultural și religios. Această pace precară a avut de aseme-

[212] Druzii reprezintă populația Siriei și a Libanului care ocupă masivul vulcanic Darazi din Siria, nu departe de frontiera cu Iordania. Druzii sunt responsabili în secolul al XIX-lea de mai multe masacre comise împotriva maroniților. Pe vremea mandatului francez în Siria, druzii s-au revoltat împotriva marilor conducători feudali (iulie 1925). Astăzi druzii joacă un rol foarte important în rândul opoziției progresiste libaneze.

nea drept consecinţă formarea unei diaspore maronite, caracterizată prin deplasarea acestei populaţii din zona muntoasă către Beyrouth şi spre oraşele de coastă ale actualului Liban; în acea vreme Beyrouth era un oraş dominat şi populat de suniţi şi de ortodocşi. Criza va deschide şi calea exilului în afara Imperiului otoman. O altă consecinţă ceva mai îndepărtată, dar de care trebuie să ţinem seama, a fost formarea în sânul inteligenţei maronite a unui curent naţionalist arab care, împreună cu ortodocşii şi greco-catolicii, vor forma alături de mediile musulmane una din componentele renaşterii naţionale identitare arabe. Elita maronită forma o elită pentru Liban şi o alta pentru lumea arabă, un exemplu interesant în acest sens fiind menţiunea că primul dicţionar de limbă arabă a fost scris de maroniţi.

Pentru a înţelege mai bine deşteptarea sentimentului arab, este bine să ne amintim că în 1914, după emanciparea Balcanilor, cea mai mare parte din populaţia Imperiului otoman era arabă. De aici miza considerabilă reprezentată de creşterea sentimentului naţional arab pentru viitorul Imperiului turc şi de asemenea violenţa represiunii turceşti care s-a abătut nu numai asupra armenilor şi grecilor, dar şi împotriva arabilor creştini, în special maroniţi şi iacobiţi din regiunea muntelui Hauran[213]. În 1918, regiunea actualului Liban a fost eliberată de armatele britanice şi franceze. De acum înainte se punea problema viitorului Libanului care, conform acordului încheiat acum, trebuia să se găsească în zona de influenţă a francezilor. În acest caz erau prevăzute trei soluţii: prima cu un Liban care putea rămâne ca o provincie în cadrul Siriei, o Sirie mare trecută de sub controlul otoman sub

[213] Platou muntos care se întinde pe teritoriul Siriei şi al Iordaniei. El este ocupat de druzi.

cel al Franței; apoi un micro-Liban limitat la zonele maronite non viabile din punct de vedere economic şi, în sfârşit, un micro-Liban extins asupra zonelor non maronite. Spre dezamăgirea naționaliștilor sirieni, cea de a treia soluție a fost reținută. Identitatea maronită a fost astfel teritorializată datorită Franței şi includea şi alte comunități creştine şi musulmane, opunându-se practic Siriei care vedea în crearea Marelui Liban o manevră a imperialismului francez. Identitatea maronită se putea înscrie într-un teritoriu, dar lua ființă o țară ce cuprindea pe viitor nu mai puțin de 17 comunități religioase, creştine şi musulmane. A urmat o perioadă de creştere economică şi de dezvoltare identitară pentru maroniți, chiar dacă pentru alte comunități insatisfacțiile au fost numeroase. De fapt, maroniții erau minoritari în Liban, iar, în plus, statul îi izola în sânul lumii arabe creştine deoarece ortodocşii erau tradițional mai degrabă favorabili Damascului decât Parisului. În 1943, pentru a pregăti independența, a fost adoptat un pact național care împărțea competențele politice între cele mai importante comunități libaneze: maroniți, druzi, şiiți[214], suniți[215] şi ortodocşi. Preponderența a revenit în cele din urmă maroniților chiar dacă acest lucru nu corespundea cu situația demografică din țară. Dacă maroniții au reuşit să aibă un stat pentru ei, acesta nu era

[214] Sunt membrii celor care la moartea lui Mahomed au considerat că succesorul acestuia trebuia să fie Ali ibn Abu Talib. Şiiții consideră că succesiunea lui Abu Bakr, Umar şi a lui Uthman în fruntea califatului a fost ilegală. Ei sunt prezenți astăzi, în mod deosebit în țări ca: Iran, Liban, India, Pakistan şi în unele republici din fosta U.R.S.S.

[215] Nume dat în islam celor care recunosc autoritatea primilor patru califi ai dinastiei Umayazilor şi a Abasizilor. Ei sunt în opoziție față de şiiți.

un stat al lor, iar pentru a-şi menține preponderența s-a apelat la o partajare de putere cu celelalte comunități.

Între independența obținută în 1945 şi începutul războiului civil din 1975, în istoria Libanului a intervenit un nou factor: în raport cu creştinii, musulmanii au devenit majoritari. În 1932 creştinii reprezentau 52% din populație față de 42% în timpul războiului civil, iar maroniții au trecut de la 29% la 24%, dinamica demografică musulmană fiind dată de comunitatea şiită devenită cea mai importantă în țară. Aceste mutații demografice, asociate cu prezența refugiaților palestinieni, vor provoca o reconsiderare a puterii maronite, amplificată de obsesia acestora din urmă de situația încercuirii de către musulmani. Cele două fenomene vor declanşa un război civil care va dura 17 ani. În noile condiții strategia maroniților a alternat între menținerea actualului Liban, cu izolarea diferitelor comunități şi crearea unei noi entități cu o suprafață mai mică dar alcătuită numai din creştini. Ideea transformării Libanului într-un stat descentralizat, federal a apărut atunci când în urma războiului civil, țara s-a transformat în mai multe zone confesionale omogene şi izolate una de cealaltă. Creştinii, care până atunci au trăit în bună înțelegere cu musulmanii, s-au refugiat acum la nord de Beyruth. În urma acestei deplasări s-au format noi zone cu populație şiită, druză sau sunită. În afara satelizării Libanului de către Siria, rezultatul acestui război a fost consolidarea teritorializării comunităților libaneze, sau ceea ce s-a numit „cantonizarea Libanului", caracterizată prin existența unor zone preponderent comunitare în detrimentul unui Liban pluralist. Astfel, reconstrucția unui stat libanez a eşuat, acesta fiind de fapt transformat într-o confederație

de regiuni autonome care corespundeau principalelor comunități, fiecare conducându-se după propria lege. Triumful comunitarizării şi teritorializării Libanului, va marca practic sfârşitul definitiv al maronismului, sau cel puțin al unui stat cu o direcție preponderent maronistă, marele vis franco-catolico-maronit.

Pe planul identitar, anii de război au permis reactualizarea unei teme importante: tema feniciană. Dornică de o demarcare de arabism, o parte a elitei maronite se va prezenta drept descendentă a fenicienilor, ceea ce i-a permis respingerea propriei arabicități şi deci o distanțare identitară față de islam. Ei vor trece de la un maronism activ în direcția renaşterii culturale şi naționale arabe de la sfârşitul secolului al XIX-lea, către un maronism restrâns la un teritoriu protejat de Franța sau, ceva mai târziu, spre o comunitate care devine tot mai puțin numeroasă demografic şi politic din cauza unei importante emigrații. Libanul, ca țară deschisă influenței occidentale, dar şi loc de refugiu pentru alte populații venite din Orientul Mijlociu, a reprezentat o excepție în istoria complexă a lumii arabe creştine. Cazul libanez arată imposibilitatea unei teritorializări politice viabile şi durabile a unei minorități creştine pe pământ islamic.

Pentru Liban dar şi pentru alte țări din regiune, în încercarea de a depăşi statutul de minoritate şi a pentru a găsi mijloacele de a conviețui cu lumea islamică, creştinii au recurs la un anumit naționalism local, adică de consolidare a sentimentului de apartenență la statele existente (create pe ruinele fostului Imperiu otoman). Caracterul multicomunitar le permitea dezvoltarea unei identități

care nu se putea confunda cu grupările majoritare[216]. În contextul acestei „compartimetări" o transformare importantă se producea în planul identitar al majorității, care avea conştiința apartenenței la o țară. La adăpostul frontierelor, trasate în funcție de interesele marilor puteri europene, au fost create condițiile fuziunii comunităților creştine cu cele musulmane.

Naționalismul statal a fost cel mai bine ilustrat în Egipt. Condițiile erau şi favorabile deaorece țara avea o identitate națională incontestabilă şi nu se confunda cu islamul. Între cele două războaie mondiale, copții au militat în mod activ alături de musulmani pentru impunerea temei naționalismului egiptean, pentru un Egipt independent. Fostul secretar al O.N.U. Butros Gali, care aparține unei vechi familii de copți, a fost alături de liderul naționalist musulman Saad Zaghloul, atât la negocierile din închisoare cât şi la manifestațiile naționaliste care au avut loc după cel de-al II-lea război mondial în Egipt.

O altă comunitate victimă de data aceasta a unui veritabil genocid, a fost cea asiro-caldeeană. În secolul al XIX-lea asiro-caldeenii trăiau la limita dintre două Imperii: cel otoman şi cel persan. Ei erau descendenții nestorienilor, Biserică ce cunoscuse o expansiune misionară deosebită, până în Tibet şi Java. Nestorienii au fost distruşi de invazia mongolă, cei rămaşi refugiindu-se în regiunile muntoase. În Evul Mediu ei s-au împărțit în două ramuri: cea a asirienilor rămaşi nestorieni şi cea a caldeilor ataşați Romei. Originea lor etnică ridică şi astăzi unele probleme pentru specialişti: sunt ei descendenții

[216] Chabry Laurent şi Chabry Annie, *Politique et minorité au Proche Orient, Les raisons d'une explosion*, 1984, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 57-60.

vechilor asirieni arabizați sau îi reprezintă pe kurzii aramaizați, iar apoi arabizați? Idiferent de ipoteză, cea mai mare parte dintre ei au păstrat limba aramaică. În secolul al XIX-lea ei trăiau în trei zone: Hakari, bastion muntos inaccesibil, printre kurzii din sud-estul Turciei de astăzi, în regiunea Massoul printre arabi şi kurzi, şi în regiunea Urmia din Persia, printre azeri, kurzi şi persani. Constant persecutați de diferiții lor vecini musulmani, pe la mijlocul secolului al XIX-lea ei au făcut obiectul mai multor solicitudini din partea misiunilor catolice franceze, anglo-anglicane, americano-protestante, germane şi ruse-ortodoxe, mai ales din momentul în care s-a constantat că regiunea Massoul conținea enorme rezerve de petrol. Rusia vedea în minoritatea asiro-babiloniană un eventual punct de sprijin pentru a avansa în Turcia sau Persia, iar Biserica Ortodoxă Rusă chiar a reuşit să recupereze o parte a minorității caldeene din Persia. În 1914, avansarea armatei ruseşti în Turcia orientală şi ocuparea nordului Persiei va determina deplasarea şi instalarea asiro-caldeilor în Rusia. Reacția turcilor a fost deosebit de violentă: mai mult de 250.000 de asiro-caldei au fost masacrați, iar alții se vor refugia în Rusia şi în Persia ocupată de armata rusă.

Căderea Imperiului țarist în 1917 a antrenat un nou masacru în regiunea Urmia unde kurzii şi perşii s-au năpustit asupra unei populații pe care foştii aliați nu o mai puteau susține. După noi masacre, asiro-caldeii au părăsit regiunea pentru Mesopotamia, aflată sub control britanic. În mijlocul acestor conflicte deosebit de grave, după încetarea ostilităților, autoritățile asiro-caldeene au trimis la negocierile de la Versailles mai multe delegații, cu cererea expresă de a obține crearea unui stat asiro-caldeean,

alcătuit dintr-o parte a Azerbaidjanului pers, a Estului Turciei, a regiunii Massoul cu ieşire la Marea Mediterană şi Golful Persic. Această tentativă de teritorializare a naţiunii asiro-caldee după genocidul căruia a trebuit să-i facă faţă, a fost fără rezultat, deoarece Massoul a fost integrat Irakului plasat însă sub mandat britanic, iar regiunea Hakari va rămâne la turci.

Tot acum armata engleză se va servi de trupele asiriene pentru a înăbuşi revoltele arabe ivite odată cu noua tutelă a Irakului. Irakienii îşi vor aminti de acest rol represiv şi în momentul obţinerii independenţei în 1932, vor avea loc adevărate pogromuri împotriva asiro-caldeilor consideraţi colaboratori ai englezilor, soldate cu mii de morţi şi un important exil către Siria franceză sau Persia. În timpul celui de-al doilea război mondial trupele asiro-caldeene vor ajuta armata britanică în Orientul Mijlociu şi în Europa. Pentru asiro-caldeii rămaşi în regiunea de nord a Persiei şi a Urmiei, aceştia vor fi antrenaţi în războaiele civile iraniene care vor opune Teheranul, Kurdistanului şi Azerbaidjanului pro-sovietic. În mod paradoxal, odată cu venirea la putere a unui regim republican şi laic începând cu 1958 lucrurile se vor linişti. Regimurile republicane irakiene de diferite tipuri, cele ale lui Kassem sau ale lui Saddam Husein, se vor concentra asupra accentului pus pe naţionalismul irakian la nivelul diferitelor compozante etnice, arabi sau kurzi, şi confesionale, suniţi, şiiţi şi creştini. Această relativă stabilitate a problemei asiro-caldeene, într-un regim care predica unitatea naţiunii irakiene în diversitatea ei, echilibra oarecum situaţia. Numai că în faţa unor acte „de zel", cea mai mare parte a acestor populaţii asiro-caldee din Irak, va emigra spre ţări ca: Australia, Statele Unite sau Europa.

Astăzi sunt mai puțin de un milion de asiro-caldei în Irak, printre care și fostul numărul doi al regimului Saddam Husein, Tarek Aziz. Actuala stabilizare a situației nu a fost posibilă decât prin abandonarea oricărei revendicări teritoriale și particularism, în schimbul păcii și a unor concesii de ordin cultural. Aceeași situație este și în Iran, unde în regiunea Urmia asiro-caldeii par a se fi acomodat cu regimul islamic aflat la putere după debarcarea fostului Șah. În raport cu spațiul geografic ocupat inițial, această „națiune" creștină a fost complet deteritorializată în secolul al XX-lea.

Un ultim exemplu al dinamicii comunităților creștine arabe în istoria politică a Orientului-Apropiat este cel al creștinilor palestinieni, ortodocși sau melkiți catolici, în lupta palestiniană. Un sfert dintre palestinieni sunt creștini iar din acest procent jumătate sunt ortodocși. Doi dintre principalii conducători ai mișcării palestiniene sunt de origine ortodoxă: Hawatme și Habaș, ca de altfel și soția lui Yasser Arafat. Dacă Ortodoxia nu joacă un rol specific între revendicările palestiniene, pluralismul religios, fenomen mai puțin întâlnit în Europa, ocupă un rol de frunte în desfășurarea negocierilor de pace. În acest caz inițiativa națională dintr-o perspectivă laică a primat și a anulat orice revendicare identitară de tip comunitar confesional, singurul obiectiv fiind eliberarea Palestinei arabe, fără a-și face prea multe probleme pentru apartenența religioasă. Ortodocșii au chiar tendința de a se alătura mișcărilor palestiniene dure.

Dincolo de strălucirea lumii bizantine, creștinii arabi în secolul al XX-lea nu au reușit să depășească statutul lor de minoritate religioasă. Aceasta din motive demografice, iar imposibilitatea de a se teritorializa sub forma de

micro-stat-națiune nu i-a împiedicat să-şi păstreze identitatea, chiar şi în diaspore din ce în ce mai numeroase. De aceea, considerăm că eşecul lor poate avea şi un aspect pozitiv deoarece ilustrează că un grup socio-etnic sau socio-confesional se poate menține în afara statului sau a unui teritoriu, pe parcursul a două sau trei generații. Rămâne de văzut dacă această limită poate fi depăşită.

La rândul ei, tradiția arabă creştină ocupă un rol important în dialogul cu musulmanii sau în confruntarea dintre monoteismul absolut iudaic şi cel islamic. De exemplu, modul în care poate fi explicată dogma Sfintei Treimi unui evreu sau unui musulman fără un real pericol reducționist. Dezvoltându-şi însă propria tradiție teologică, arabii creştini nu trebuie să invidieze nici Occidentul creştin, nici pe ortodocşii din estul şi sud-estul Europei, a căror tradiție teologică le poate fi complementară[217]. În definitiv tradiția arabă creştină, născută din necesitatea creştinilor de a reaminti esența credinței în fața islamului, poate ajuta la o reînnoire a conştiinței misionare a Bisericilor prezente în lumea arabă. Dacă vor rămâne în continuare divizate, revenirea la izvoare este singura cale pentru realizarea unității creştine în Orientul Apropiat. La aceasta se adaugă şi dialogul destul de dinamic cu Europa catolică şi cea ortodoxă sau relația specială cu musulmanii, ce sperăm că va dezvolta în această zonă a lumii o nouă perioadă de înțelegere, dreptate şi pace.

[217] S. Khalil, *La tradition arabe chrétienne et la chrétienté de la Terre sainte*, „Christianity in the Holy Land", Ierusalim, 1981, p. 357.

Bibliografie

***, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, Oxford University Press, 1991, art. „Commerce and trade".

Ablai, Mehmet, *Arabii. De la Mecca la Cordoba,* Bucureşti, 1968.

Ahrweiller, H., *L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIIe-IXe siècle),* în „Revue historique", t. CXXVII, 1, 1962.

Ahrweiler, H., *L'idéologie politique de l'Empire byzantin,* Paris, 1975.

Ainouz, Abdelaziz, *Les frontières de l'Empire musulman de 740 au X siècle, thèse dact.* Toulouse, 1984.

Ana Comnena, *Alexiada*, Bucureşti, 1977, vol. I.

Anghelescu, Nadia, *Introducere în Islam,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

Balard, M.; Ducellier, A., *Coloniser au Moyen Age,* Paris, Colin, 1995.

Balard, Michel, *La Romanie Genoise (XIIe-Xve siècle),* Roma, 1978.

Balard, Michel, *Les croisades,* Paris, 1988.

Balivet, M., *Deux partisans de la fusions religieuse des chrétiens et des musulmans au XVe siècle le turc Bedreddîn de Samavna et le grec Georges de Trébizonde*, în „Byzantina", X, 1980.

Băbuş, Pr. Prof. Dr. Emanoil, *Bizanţul, istorie şi spiritualitate,* Ed. Sophia, Bucureşti, 2003.

Bemstein, Serge, *Istoria Europei,* vol. II, Institutul European, 1997.

Brand, C.M., *Byzantium confronts the West (1180-1204),* Cambridge, Massachusets, 1968.
Brand, C.M., *The Byzantines and Saladin 1185-1192,* în „Speculum“, 37, 1962.
Bratianu, G.I., *Etudes byzantines d'histoire economique et sociale,* Paris, 1938.
Brehier, Louis, *Les institutions de l'Empire Byzantin,* Paris, 1970.
Brehier, Louis, *La civilisation byzantine,* Paris, 1970.
Bréhier, Louis, *Le schisme oriental du XI-e siècle,* Paris, 1899.
Brehier, Louis, *Les institutions de l'Empire Byzantin,* Paris, 1970.
Bury, J.B., *The Eastern Roman Empire,* vol. IV, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1927.
Canard, M., *Deux documents arabes sur Bardas Sklèros*, în „Atti del V Congresso internazionale di Studi bizantini“, I, Roma, 1939.
Carpentier, Jean; Lebrun, Fr., *Istoria Europei,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.
Cavallo, Guglielmo, *Omul bizantin,* Ed. Polirom, Iaşi, 2000.
Cazan, Florentina, *Bizanţul şi Popoarele din S-E Europei,* Ed. Oscar Print, Bucureşti, 1999.
Cepan, F., *Bizanţul şi popoarele din S-E Europei,* Ed. Oscar Print, Bucureşti,1999, p. 154.
Chabry, Laurent; Chabry, Annie, *Politique et minorité au Proche Orient, les raisons d'une explosion,* Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.
Cheikho, Louis, *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300),* Saint-Paul, Liban, 1983.
Cheynet, J.C., *Pouvoir et contestations à Byzance,* Paris, 1996.

Corbon, Jean, *L'Eglise des Arabes,* Editions du Cerf, Paris, 1977.
Courbage, Youssef; Fargues, Philippe, *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc,* Fayard, 1992.
D'Hancourt, Genevieve, *Viața în Evul Mediu* (cap. I), Ed. Corint, Bucureşti, 2000.
Daly, W.M., *Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople 1097-1204*, în „Mediaeval Studies", XXII, 1960.
Demombines, M.G.; Platonov, S., *Le monde musulman et byzantine jusqu'aux croisades,* Paris, 1931.
Diehl, Ch., *Figuri bizantine,* vol. I, trad. I. Zara, ed. Pentru Literatură, Bucureşti, 1969.
Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizația islamului clasic,* trad. de Eugen Filotti, vol. III, ed. Meridiane, Bucureşti, 1975, p. 83.
Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii şi a civilizației,* Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
Ducelier, A.; Kaplan, M., *Le proche Orient medieval,* Ed. Hachette, 1978.
Ducelier, A., *Les Byzantines – histoire et culture*, Editions du Seuil, 1988.
Ducellier, A., *Le drame de Byzance, idéal et échec d'une société chrétienne,* Ed. Hachette, Paris, 1976.
Ducellier, A., *La notion d'Europe à Byzance des origines au XIIIe siècle*, în „Byzantinoslavica", LV, 1, 1994.
Eliade, Mircea, *Istoria credințelor şi ideilor religioase,* vol. III, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
Grabler, F., *Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede,* în „Byzantinische Geschichtsschreiber", Band 11, Viena-Köln, 1973.
Goitein, S.D., *Studies in Islamic history and institutions,* Leiden, 1968.
Grousset, René, *L'empire de Levant,* Paris, 1992.

Harvey, Alan, *Economic expansion in the Byzantine Empire (900 1200),* Cambridge, 1989.
Iorga, Nicolae, *Istoria vieţii bizantine*, ed. Enciclopedică Română, 1974.
Jehel, Georges, *La Mediteranee medievale de 350 a 1450,* Ed. Armand Colin, Paris, 1992.
Kaplan, M., *L'economie paysanne dans l'empire bizantin du V au X siècle*, în „Kleo", 68, 1986.
Kekavmenos, *Conseils et Récits, Stratégikon*, ed. Wassilievsky-Jernstedt, Amsterdam, 1965.
Khalil, S., *La culture arabe chrétienne ancienne et son interaction avec la pensée arabe musulmane*, în „Islamocristiana", Roma, 1982, nr. VIII.
Khalil, S., *La tradition arabe chrétienne et la chrétienté de la Terre sainte*, în „Christianity in the Holy Land", Ierusalim, 1981.
Khalil, S., *Les caractéristiques de la tradition arabe chrétienne,* în „Theological Review", Beyrouth, 1982, vol. 5/2.
Knowles, David; Obolensky, Dimitri, *Nouvelle histoire de l'Eglise,* vol. II, Le Seuil.
Latouche, Robert, *The birt of Western economy (economic aspects of the dark ages)*, London, 1967.
Le Golf, Jacques, *Pentru un alt ev mediu*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1986, vol. I.
Lemerle, Paul, *L'histoire des Paulicienes d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, în „Travaux et mémoires", IV, 1970 (pentru izvoare), V (comentariu), Paris, 1970 şi 1973.
Lemerle, Paul, *Byzance et la croisade*, în „Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche", Florenţa-Roma, 1955, t. III.
Lemerle, Paul, *L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la „Geste" d'Humur Pacha*, Paris, 1957.

Lewis, Bernard, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1984.

Malingoudis, P., *Die Nachrichten des Niketas Choniates über die Entstehung des Zweiten Bulgarischen Staates*, în „Byzantina" 10, 1980.

Manolescu, Radu, *Istoria Evului Mediu*, vol I, Bucureşti, 1993.

Mantran, Robert, *L'expansion musulmane (VIIe-Xie siècle),* Paris, 1986.

Miquel, Andre, *Islamul şi civilizaţia sa*, Ed. Meridiane, 1994.

Obolensky, Dimitri, *Un commonwealth medieval: Bizanţul (Europa de răsărit: 500-1453),* trad. Claudia Dimitriu, Ed. Corint, Bucureşti, 2002.

Phokas, Nichéphore, *Sur la guerilla, Préambule,* 1, ed. şi trad. de Gilbert Dagron, Paris, 1986.

Pippidi, A., *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII,* Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1983.

Pirenne, Henri, *Les villes et les institutions urbaines,* vol. I, Paris, 1939.

Polemis, D.I., *Notes on Eleventh Century chronology (1059-1081)* în „Byzantinnische Zeitscrift" 58, 1965.

Roux, Jean-Paul, *Histoires des Turcs,* Fayard, 1984.

Schunon, Fritifof, *Să înţelegem islamul,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.

Seibt, W., *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, în „Byzantina Vindobonensia" 9, Viena, 1976.

Shaban, M.A., *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970.

Sourdel, D., *Civilizaţia Islamului Clasic,* Ed. Meridiane, Bucureşti, 1975.

Sourdel, Dominique, *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, 1968; ediţia românească: *Civilizaţia Islamului clasic*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1975.

Sternon, L., *Note de titulature et de prosopographie byzantines: Théodore Comnène et Andronic Lapardas sébastes,* în „Revue des Etudes Byzantines“, 24, 1966.
Thual, François; Aymeric, Chauprade, *Dictionnaire de géopolitique,* Ellipses, 1995.
Valognes, Jean Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient,* Fayard, 1994.
Vasiliev, A.A., *Histoire de l'Empire Byzantin*, vol. I, Paris, 1932.
Ye'or, Bat, *Les Crétientés d'Orient entre Jihâd et dhimmitude VII–XX siècle*, Paris, Le Cerf, 1991.

Cuprins

Pr. Emanoil Băbuş.....1
Bizanţ şi islam
în Evul Mediu.....1
Bucureşti, 2003.....1
Introducere.....3
Capitolul 1.....5
Raporturile dintre Bizanţ şi Islam
în secolele VII-XV.....5
1.1 Introducere.....5
1.2. Spaţiul geopolitic al Arabiei.....16
1.3. Izvoare privind raporturile
dintre bizantini şi musulmani
în secolele VII-XV 23
Izvoare orientale.....23
Surse siriace.....24
Surse egiptene.....24
Surse bizantine.....25
1.4. Invazii şi schimbări de dominaţie
(secolele VI-VII).....28
1.5. Imperiul musulman
în viziunea bizantină.....30
1.6. Teroarea arabă.....35
1.7. Sensul cuvintelor: arab şi musulman.....45
1.8. Cunoaşterea Imperiului musulman.....46
Capitolul 2.....49
Imperiul bizantin şi puterea califală.....49

2.1. Autoritatea imperială bizantină
şi puterea califală.....49
2.2. Legitimitate şi contestare
a puterii imperiale.....54
2.3. Organizarea statului califal.....67
Capitolul 3.....73
Puncte de vedere ale bizantinilor despre musulmani şi
latini
în perioada cruciadelor.....73
Capitolul 4.....85
Modul de viaţă urban
în lumea bizantină şi în cea arabă 85
Capitolul 5.....91
Viaţa rurală
în Imperiul Bizantin şi în Islam.....91
5.1 Viaţa rurală în Imperiul Bizantin şi în Islam între
secolele VIII-XI.....91
5.2 Viaţa rurală în mediul islamic.....106
Capitolul 6.....114
Comerţul în Imperiul Bizantin.....114
6. 1 Comerţul Bizantin între secolele VII-XI.....114
6.2 Negustori şi mărfuri în Bizanţul medieval.....115
6.3 Rute comerciale şi schimburi de produse.....116
6.4. Produsele comerciale.....121
Capitolul 7.....123
Ocupaţiile în Imperiul Bizantin.....123
Capitolul 8.....135
Creştinism şi islam
în secolele VII-XIII.....135
8.1 Creştinism şi islam
în epoca umayadă şi abasidă.....135
8.2 Epoca umayadă (661-750).....143

8.3 Epoca abasidă (750-1291).....148
Capitolul 9.....161
Creştinismul arab
între tradiție şi teritorialitate.....161
Bibliografie.....181
Cuprins.....187